U

MENTALITĂȚI

St. Irinéa/0878

LINGVISTICĂ GENERALĂ, SEMIOTICĂ, MENTALITĂȚI

MARIANA NEȚ

INSTITUTUL EUROPEAN

Scanned with OKEN Scanner

MARIANA NEŢ este profesor universitar doctor şi cercetător principal I la Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti" al Academiei Române. Din 2002 colaborează, ca profesor asociat, la Universitatea „Ştefan cel Mare" din Suceava. Este membru al Societăţii Române de Lingvistică, al Asociaţiei Române de Semiotică, al Asociaţiei Internaţionale de Semiotică, al Uniunii Scriitorilor din România şi al Uniunii Ziariştilor Profesionişti din România. Principalele cărţi publicate: *O poetică a atmosferei*, Ed. Univers, Bucureşti (1989); *Metalimbajul textului literar*, Tipografia Universităţii, Bucureşti (1989); *Alexandre Dumas: le pays ou il fait mort. Un exercice de lecture*; Verlag des Instituts für Sozio-Semiotische Studien, Viena (1997); *Eminescu, altfel*, Ed. Minerva, Bucureşti (2000); *Literature, Atmosphere, and Society. A Semiotic Approach*, Verlag des Instituts für Sozio-Semiotische Studien, Viena (2000); *Literature, Strategies, and Metalanguage*, Verlag des Instituts für Sozio-Semiotische Studien, Viena (2002).

Mariana Neţ, *Lingvistică generală, semiotică, mentalităţi*
© 2005 Institutul European, Iaşi

www.euroinst.ro

INSTITUTUL EUROPEAN
Iaşi, str. Cronicar Mustea nr. 17, 700198, C.P. 161
euroedit@hotmail.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
NEŢ, MARIANA
Lingvistică generală, semiotică, mentalităţi : o perspectivă de filosofie a limbajului / Mariana Neţ. –
Iaşi : Institutul European, 2005
Bibliogr.
ISBN 973-611-353-1
81

Reproducerea (parţială sau totală) a prezentei cărţi, fără acordul Editurii, constituie infracţiune şi se pedepseşte în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

Scanned with OKEN Scanner

MARIANA NEŢ este profesor universitar doctor şi cercetător principal I la Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti" al Academiei Române. Din 2002 colaborează, ca profesor asociat, la Universitatea „Ştefan cel Mare" din Suceava. Este membru al Societăţii Române de Lingvistică, al Asociaţiei Române de Semiotică, al Asociaţiei Internaţionale de Semiotică, al Uniunii Scriitorilor din România şi al Uniunii Ziariştilor Profesionişti din România. Principalele cărţi publicate: *O poetică a atmosferei*, Ed. Univers, Bucureşti (1989); *Metalimbajul textului literar*, Tipografia Universităţii, Bucureşti (1989); *Alexandre Dumas: le pays ou il fait mort. Un exercice de lecture*; Verlag des Instituts für Sozio-Semiotische Studien, Viena (1997); *Eminescu, altfel*, Ed. Minerva, Bucureşti (2000); *Literature, Atmosphere, and Society. A Semiotic Approach*, Verlag des Instituts für Sozio-Semiotische Studien, Viena (2000); *Literature, Strategies, and Metalanguage*, Verlag des Instituts für Sozio-Semiotische Studien, Viena (2002).

Mariana Neţ, *Lingvistică generală, semiotică, mentalităţi*
© 2005 Institutul European, Iaşi

www.euroinst.ro

INSTITUTUL EUROPEAN
Iaşi, str. Cronicar Mustea nr. 17, 700198, C.P. 161
euroedit@hotmail.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
NEŢ, MARIANA
Lingvistică generală, semiotică, mentalităţi : o perspectivă de filosofie a limbajului / Mariana Neţ. –
Iaşi : Institutul European, 2005
Bibliogr.
ISBN 973-611-353-1
81

Reproducerea (parţială sau totală) a prezentei cărţi, fără acordul Editurii, constituie infracţiune şi se pedepseşte în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

Scanned with OKEN Scanner

Lingvistică generală, semiotică, mentalități

O perspectivă de filosofie a limbajului

MARIANA NEȚ

Domnului și doamnei Irimia,
cu sentimente prietenoase
și cu amintiri venețiene.
Mariana Neț
oct. 2005

Cota
ACADEMIA ROMÂNĂ
FILIALA IAȘI
BIBLIOTECA
Inv.: 183039

Biblioteca Academiei Române - Iași
C183039

INSTITUTUL EUROPEAN
2005

Nu există nici un semn care să aibă semnificație singur și de sine stătător.

Wittgenstein, ***Tractatus logico-philosophicus***

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

Cuvînt înainte / 9

Partea întîi. CONSIDERAȚII TEORETICE / 11

Capitolul I. FILOSOFIA LIMBAJULUI ȘI SEMIOTICA. PROLEGOMENA / 13

1. **Filosofia limbajului – o disciplină de graniță** / 13
2. **Filosofia limbii sau filosofia limbajului?** / 16
3. **Filosofia, din perspectivă semiotică** / 18
4. **Limbajul, din perspectivă semiotică** / 23

Capitolul II. SEMIOTICA LUI CHARLES SANDERS PEIRCE ȘI FILOSOFIA LIMBAJULUI / 31

1. **Charles Sanders Peirce. Notă introductivă** / 31
2. **Categoriile fundamentale ale lui Ch. S. Peirce** / 33
   - *(a) Semnul* / 33
   - *(b) Semioza, representamenul* / 35
   - *(c) Obiectul* / 37
   - *(d) Obiectul imediat, obiectul dinamic* / 39
   - *(e) Interpretantul* / 41
   - *(f) Tipuri de interpretanți* / 42
3. **Etape ale semiozei peirciane** / 45
4. **Semioza peirciană și lexicologia** / 53
   - *(a) Introducere* / 53
   - *(b) Semn, definiție, înțeles* / 53
5. **Semioza peirciană și cultura. Prolegomena la un posibil studiu al mentalităților** / 60
   - *(a) Introducere* / 60
   - *(b) Un model general* / 63
   - *(c) O aplicație* / 66

Capitolul III. PREOCUPĂRI ROMÂNEȘTI DE FILOSOFIE A LIMBAJULUI / 69

1. **Introducere** / 69
2. **Titu Maiorescu (1840-1917)** / 70
   - (a) *„O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867”* / 71
   - (b) *„Limba română în jurnalele din Austria”* / 73
   - (c) *„În contra direcției de azi în cultura română”* / 73
3. **Lazăr Șăineanu (1859-1934)** / 74
   - (a) *Încercare asupra semasiologiei limbei române* / 75

Scanned with OKEN Scanner

(b) *Dicționarul universal al limbei române* / 76
(c) *Influența orientală asupra limbei și culturii române* / 76
4. **Mircea Vulcănescu (1904-1952)** / 78
(a) *Mentalități, semiotică, filosofie* / 78
(b) *Natura dialogică a firii* / 80
(c) *Chipul – o modalitate și o posibilitate* / 80
(d) Types, tokens, *prejudecăți, clișee* / 82
(e) *Lumea „de aici", lumea „de dincolo"* / 82
(f) *Între modalitățile greimasiene și logica alethică* / 84
(g) *„A avea a face", „a fi în stare"* / 85
(h) *Între „arhaic" și ficțional* / 85
(i) *Despre verbul „a fi"* / 86
5. **Lucian Blaga (1895-1961)** / 88
(a) *Metaforic, metafizic, mit* / 88
(b) *Stilul și categoriile intelectuale* / 90
6. **Constantin Noica (1909-1987)** / 91
(a) *Limbă, societate, individ* / 92
(b) *Rostirea filozofică românească* / 93
(c) *Sentimentul românesc al ființei* / 96
7. **Eugen Coșeriu (1921-2002)** / 100
(a) *Limbă, cultură, societate. Unitate și varietate* / 101
(b) *Limbaj și mentalități* / 103
(c) *Cuvinte dispărute din uz* / 104
(d) *Despre sincronie și diacronie* / 105
(e) *Despre limbajul poetic* / 107
8. **În loc de concluzii** / 108

Partea a doua. ÎNTRE TEORIE ȘI EXEMPLU. MENTALITĂȚI ȘI LEXIC ÎN DIACRONIE ȘI ÎN SINCRONIE / 111

Capitolul IV. SINCRONIC ȘI DIACRONIC ÎN EVOLUȚIA LEXICO-SEMANTICĂ. O PERSPECTIVĂ DE FILOSOFIE A LIMBAJULUI / 113
1. **Introducere** / 113
2. **Grecismele și fluctuația registrelor** / 114
(a) *Considerații generale* / 114
(b) *Cuvinte ieșite din uz* / 115
(c) *Termeni arhaici și regionali* / 116
(d) *Extensiunea unui termen: un paradox semantic* / 116
(e) *Cuvinte încă actuale* / 117
(f) *Prețiosul – între învechit și elevat* / 117
(g) *Termeni din registrul popular și/sau colocvial* / 118
(h) *Între standard și argotic* / 118
(i) *Registrul familiar* / 119
(j) *Reevaluări postmoderne* / 120
(k) *Argou și postmodernism* / 121

Scanned with OKEN Scanner

(l) *Rar, familiar, ironic* / 122
(m) *Considerații finale* / 123
3. **Turcismele și universul domestic** / 124
(a) *Considerații generale* / 124
(b) *Între peiorativ și ludic* / 125
(c) *În universul basmelor* / 125
(d) *Arhaic, dispărut* / 126
(e) *Cuvinte și expresii încă actuale* / 126
(f) *Considerații finale* / 127
4. **În loc de concluzii** / 127

Capitolul V. MEMORII, LEXIC ȘI MENTALITĂȚI / 129
1. **Introducere** / 129
2. **Mentalitățile – între semiotică și filosofia limbajului** / 132
3. *Types* **și** *tokens* **– un studiu de caz** / 134
(a) *Afară, a avea o ieșire* / 135
(b) *Dincolo* / 136
(c) *Pachet* / 137
4. **Despre jargonul gardienilor** / 137
5. **Despre jargonul deținuților** / 138
(a) *Frontierist* / 139
(b) *Turnător* / 139
(c) *Brigadier* / 139
(d) *Două verbe tipice: „a se orienta", „a se descurca"* / 140
6. **Cenzură și autocenzură** / 140
7. **Recategorizare, onomastică** / 140
8. **Alți** *tokens* **care își creează** *types* / 141
(a) *Despre jargonul gardienilor* / 141
(b) *Despre jargonul deținuților* / 142
9. **Din nou despre metalimbaj** / 143
10. **În loc de concluzii** / 144

Capitolul VI. MENTALITĂȚI (POST)COMUNISTE REFLECTATE ÎN LEXIC / 147
1. **Introducere** / 147
2. **Vocabular, mentalități** / 148
(a) *A da, a vinde* / 148
(b) *A(-și) lua, a(-și) cumpăra* / 150
3. **În loc de concluzii** / 151

Partea a treia. FILOSOFIA LIMBAJULUI, FILOSOFIA ISTORIEI, FILOSOFIA CULTURII. Un studiu de caz / 153

Capitolul VII. CODURILE MANIERELOR ELEGANTE DE LA 1900: UN TIP SPECIAL DE DISCURS DIDACTIC / 155

Scanned with OKEN Scanner

1. **Mentalități, semiotică, istorie socială** / 155
2. **Stiluri de viață, coduri și filosofie** / 156
3. **Primele coduri – o expresie a defazajului istoric** / 158
4. **De la traducere la prelucrare** / 160
5. **Reculul și ezitarea, ca necesități în plan istoric** / 164
6. **Un discurs modern într-o societate modernă** / 165
7. **Politețe, limbaj și cultură de masă** / 166
8. **Noi influențe străine** / 167
9. **Accentul pe retorică și conversație** / 168
10. **Influența engleză** / 169
11. **În loc de concluzii** / 170

ADDENDA. CÎTEVA DIRECȚII ACTUALE ÎN CERCETAREA ROMÂNEASCĂ DE LINGVISTICĂ GENERALĂ ȘI DE FILOSOFIE A LIMBAJULUI / 173

1. **Sensuri pierdute, sensuri regăsite** / 173
2. **Aisbergul devenit vizibil** / 176
3. **Pascal și paradoxul** / 179

Considerații finale / 181

General Linguistics, Semiotics, Mentalities. An Approch of Language Philosophy. ***Abstract*** / 183

Linguistique générale, sémiotique, mentalités. Une approche de la philosophie du langage. ***Résumé*** / 188

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ / 193

I. Bibliografia de lingvistică generală, filosofia limbajului, semiotică / 193
II. Bibliografia de mentalități și tratate de istorie citate în acest volum / 206
III. Lista operelor literare citate / 207
IV. Lista volumelor de memorii citate / 207
V. Lista de coduri ale manierelor elegante citate în acest volum / 208

Scanned with OKEN Scanner

Cuvînt înainte

Cartea de față a fost elaborată ca lucrare de plan la Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti" al Academiei Române, în perioada 1998–2002. Titlul sub care a figurat acest proiect în planul Institutului a fost „Lingvistica generală şi filosofia limbajului în secolele XIX şi XX. Universalii şi specific național".

Lucrarea îşi propune să studieze o serie de probleme de bază ale lingvisticii generale, ale filosofiei limbajului şi ale modalităților lingvistice de expresie şi de analiză a mentalităților, dintr-o perspectivă predominant semiotică. De altfel, după cum va reieşi din cuprinsul lucrării, filosofia limbajului a fost considerată adesea drept o (meta)semiotică.

Iată o explicație posibilă a titlului acestei cărți.

Dintre diversele accepții ale termenului *semiotică*, dintre multiplele şcoli şi orientări contemporane, am ales-o pe aceea fondată de filosoful Charles Sanders Peirce (1839–1914), pe care Max H. Fisch, primul său editor şi unul dintre principalii săi exegeți, l-a considerat drept „intelectualul cel mai original şi mai multilateral născut pe continentul american" (Fisch 1980: 7).

Cum ecourile, dezvoltările şi aplicațiile posibile ale semioticii lui Ch. S. Peirce s-au vădit, cu precădere, în a doua jumătate a secolului XX (şi vor continua să se vădească şi în acela care de abia a început), a fost nevoie ca proiectul nostru de cercetare să ia în considerare atît ultima parte a veacului al XIX-lea, cît şi întregul veac XX.

Ni s-a părut necesar ca lucrarea de față să conțină şi un capitol dedicat preocupărilor româneşti de filosofie a limbajului. Şi acestea s-au manifestat preponderent în epoca modernă şi contemporană.

Iată o explicație posibilă pentru titlul proiectului inițial, proiect pe care cartea de față îl materializează.

Generic, lucrarea noastră se situează între un tratat (de filosofie a limbajului, semiotică, mentalități) şi un manual. Tendința spre acest din urmă statut este dată de explicațiile – uneori, foarte detaliate – pe care le-am considerat necesare, în special atunci cînd am descris modelul semiotic al lui Ch. S. Peirce (insuficient cunoscut, mai ales cititorilor români) – şi de citatele – uneori, poate, abundente – cu care am ilustrat considerațiile teoretice.

Am optat totuşi pentru această formulă redacțională întrucît – după ştiința noastră – faptul de a privi *relațional* disciplinele amintite, precum şi tendința cercetării de a ajunge astfel la studiul extrem de actual al mentalităților este un demers inedit, nu numai în lingvistica românească. Pe de altă parte, pentru a asigura echilibrul lucrării şi pentru a evita ca aceasta să aibă un caracter fastidios, nu au mai fost explicitate acele teorii arhicunoscute în cercurile de specialişti, precum glosematica, teoria actelor de limbaj (a lui Austin şi Searle) sau teoria actelor conversaționale (a lui H. P. Grice).

În partea a doua a volumului, am propus o ilustrare a teoriei construite în partea întîi. Am ales, în acest scop, să discutăm două cazuri specifice, şi anume: (1) statutul

Scanned with OKEN Scanner

actual al unor termeni care, în secolul al XVIII-lea erau neologisme şi/sau împrumuturi şi (2) situaţia specială a unor termeni „subversivi" care circulau în perioada comunistă (iar unii dintre ei continuă să circule şi astăzi). Este vorba fie de termeni care aveau un anumit înţeles (neînregistrat în dicţionare) în perioada respectivă, fie de cuvinte „nou create", care apar cu precădere în literatura memorialistică dedicată acelei epoci. Cele două situaţii luate în considerare reprezintă universuri specifice, oferă corpusuri relativ închise, în aşa fel încît studiul lingvistic al mentalităţilor este mai uşor de întreprins, iar caracterul licit al concluziilor este evident.

Partea finală a cărţii de faţă este concepută tot ca o ilustrare a consideraţiilor teoretice din partea întîi. Este însă o ilustrare de un tip special, pentru că îşi propune să demonstreze, tot pe un studiu de caz, întrepătrunderea dintre filosofia limbajului şi filosofia culturii (şi a istoriei). După ştiinţa noastră, un asemenea demers este inedit în cercetarea (lingvistică) românească.

Addenda comentează cîteva direcţii româneşti actuale în studiul limbajului. Este de la sine înţeles că ne-am oprit asupra acelora pe care le considerăm atît valabile, cît şi moderne.

De vreme ce am optat pentru formula unui sumar analitic, credem că ar fi redundant să prezentăm aici (oricît de succint) conţinutul fiecărui capitol şi subcapitol în parte.

Bibliografia lucrării este organizată pe criterii tematice. În ciuda lungimii ei, este departe de a avea un caracter exhaustiv.

Lucrarea se adresează specialiştilor în lingvistica generală, filosofia limbajului, semiotică şi mentalităţi. Caracterul inter- şi transdisciplinar al cercetării (care sperăm a fi reieşit din cele spuse pînă acum) o face însă accesibilă unui public larg de oameni de ştiinţă şi cultură.

Mai trebuie adăugat că majoritatea ideilor şi demonstraţiilor care urmează au fost prezentate şi verificate într-o primă formă la o serie de colocvii şi congrese internaţionale sau prin publicarea în reviste şi volume colective româneşti şi străine.

M.N.

Scanned with OKEN Scanner

Partea întîi

CONSIDERAȚII TEORETICE

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul I

FILOSOFIA LIMBAJULUI ŞI SEMIOTICA PROLEGOMENA

1. Filosofia limbajului – o disciplină de graniță

Încă de la prima vedere, *filosofia limbajului* apare ca o disciplină de graniță, aflată la intersecția dintre lingvistica teoretică şi filosofie.

Poate că tocmai de aceea, această disciplină este dificil de definit. Multitudinea aproape infinită a şcolilor şi a curentelor lingvistice şi filosofice, diseminarea lor în spațiu şi în timp – precum se ştie, am putea începe, arbitrar şi convențional, panoramarea lor cu Platon (*cf.* Platon 1979) şi am putea pune un punct la fel de arbitrar şi provizoriu luînd în considerare textele lui Noam Chomsky (*cf.* Chomsky 1986) – pare menită să-l descurajeze pe cercetătorul care s-ar încumeta să se apropie de acest domeniu. În plus, dificultățile cu care se confruntă cel care şi-a propus un asemenea scop ambițios sînt, în general, sporite – nu diminuate – de mulțimea nesfîrşită a sintezelor şi a clarificărilor – adesea divergente – pe care le-a adus ultimul secol.

În aceeaşi ordine de idei, trebuie amintit, de asemenea, că tot în ultima sută de ani au fost puse – explicit – şi bazele altor domenii inter- şi transdisciplinare, precum *filosofia istoriei, filosofia religiei, filosofia ştiinței, filosofia politică, sociolingvistica, psiholingvistica* etc.

Aceste fenomene complică şi mai mult sarcina – şi aşa dificilă – a cercetătorului. Pentru că ştiințele nu mai pot fi considerate izolat – atomizarea ce a caracterizat, în mare parte, secolul al XIX-lea trebuie înlocuită cu revenirea la o viziune globalizantă, asemănătoare celei ce a dominat Evul Mediu şi Renaşterea – însă cercetătorul se cuvine să îşi limpezească şi să-şi rafineze permanent uneltele şi să-şi fixeze, cu acurateţe, un punct de staţie. Flexibilitatea şi constanța nu se anulează reciproc.

Toate acestea furnizează un argument în favoarea ipotezei că acela care îşi propune a se ocupa de domeniul complex al filosofiei limbajului ar trebui să pornească de la zero (sau să asume că o face). Adică de la stabilirea clară a domeniului şi a instrumentelor de lucru. Tocmai pentru că totul este dat, nimic nu este aprioric. În acest scop, în cele ce urmează, vom prezenta rezultatele unui demers euristic, ce şi-a propus să delimiteze treptat cîmpul complex al filosofiei limbajului, mai exact să stabilească acele sectoare ale disciplinei amintite pe care le vom dezvolta în capitolele ulterioare.

După cum se ştie, chiar şi la nivel empiric, orice filosofie ambiționează – mai presus de toate – să construiască un sistem coerent cu ajutorul căruia să poată explica lumea (originea şi evoluția acesteia, în totalitatea sa), modalitățile şi limitele cunoaşterii, precum şi locul omului în univers.

Scanned with OKEN Scanner

Aşa cum subliniază, între alţii, Poppelard şi Vernand ([1997] 1999: 9), „proiectul cartezian este de a se fonda, în plan filosofic, orice ştiinţă sau cunoaştere". Iar proiectul cartezian este, după părerea noastră, unul dintre cele mai coerente şi mai consecvente din cîte există în domeniul ştiinţelor umaniste.

Rezultă de aici că şi *lingvistica* – indubitabil, o ştiinţă (mai exact, un complex de ştiinţe: *ştiinţele limbajului*) – necesită o fundamentare filosofică. La fel cum e nevoie de o fundamentare filosofică şi pentru acel tip specific de cunoaştere prin l i m b ă şi l i m b a j e – obiecte ale lingvisticii. Un astfel de demers ne pare a avea un caracter cu atît mai licit cu cît, precum subliniază Quine (1969: 29), „între cunoaşterea ştiinţifică şi cea filosofică este [numai] o diferenţă de grad"[1].

Această fundamentare filosofică a lingvisticii, a limbii şi a limbajelor este, desigur, *filosofia limbajului*.

De altfel, limbajul are o dublă deschidere: una spre lume şi una spre fiinţă (*cf.* Merleau-Ponty 1964: 200).

De aici a apărut, între altele, ideea că există o legătură, deloc neglijabilă, între filosofia limbajului, pe de o parte, şi mentalităţi, pe de altă parte. Mai exact, ideea că este posibil un studiu *lingvistic* al mentalităţilor. Din informaţiile de care dispunem, o asemenea idee (care va sta la baza părţii a doua a cărţii de faţă) este inedită.

După cum au arătat, încă din antichitate, filosofii (limbajului) şi a demonstrat, în ultimele două secole, şi psihologia, atunci cînd stăpînim o limbă, avem, fie şi implicit, şi o viziune asupra lumii. Acest fenomen nu implică însă, în mod necesar, că fiecărei limbi îi corespunde o *altă* viziune asupra lumii, ci numai că, în cazul cunoaşterii mai multor limbi, ni se lărgeşte, implicit şi universul cultural. (Desigur, există şi situaţii în care cunoaşterea unor limbi cu totul diferite – cum ar fi, de pildă, chineza sau japoneza – implică şi o *Weltanschauung* diferită; acest aspect nu ne va preocupa însă aici). Copilul dobîndeşte aproape simultan, printr-un proces treptat, cunoştinţele despre lumea înconjurătoare şi stăpînirea limbii materne, ceea ce nu înseamnă, totuşi, că aceste două sfere sînt în strînsă interdependenţă.

Mai trebuie adăugat că, aşa cum sperăm să reiasă din paginile lucrării de faţă, metalimbajul *este* o filosofie a limbajului (o direcţie posibilă în care se dezvoltă aceasta, în orice caz), aşa cum metafizica este, adesea, în concepţia multor gînditori, un sinonim pentru filosofie.

Evident, abordarea pe care o vom dezvolta aici nu are cum să fie nici exhaustivă, nici neutră. Cercetarea noastră este întreprinsă din perspectiva lingvistului, mai curînd decît din aceea a filosofului, astfel încît metodele şi rezultatele se vor dovedi mai apropiate de lingvistica generală decît de filosofie.

Cum perspectiva noastră va fi predominant una semiotică – iată deja o opţiune metodologică – ni se pare firesc să începem prin a lua în considerare felul în care se raportează semioticienii la domeniul amintit. De altfel, aşa cum subliniau, în urmă cu trei decenii, Ducrot şi Todorov (1972: 113): „Reflecţia asupra semnelor s-a confundat, multă vreme, cu reflecţia asupra limbajului".

---

[1] Am optat pentru traducerea în limba română a citatelor din lucrările străine. Cu excepţia cazurilor în care există deja o traducere apărută la o editură românească (situaţie uşor de identificat în text, pentru că anul de apariţie al ediţiei originale este menţionat între paranteze drepte), toate traducerile ne aparţin.

Scanned with OKEN Scanner

De asemenea, subscriem întrutotul afirmației făcute, cu două decenii în urmă, de Umberto Eco (1984: 4), care subliniază că „o semiotică generală nu este nimic altceva decît o filosofie a limbajului, iar [...] filosofii «valabili» ai limbajului [în original: «the *good* philosophers of language», n.n.] sînt preocupați de toate problemele pe care le abordează semiotica. [...] O semiotică generală este, pur şi simplu, o filosofie a limbajului, care pune accentul pe abordarea comparativă şi sistematică a limbajelor (nu numai a limbajelor verbale), explicînd rezultatul unor cercetări diferite, mai specializate".

Precizăm că, ori de cîte ori ne referim la *semiotică*, avem în vedere, cu precădere, semiotica de sorginte peirciană (firește, cu excepția cazurilor în care vom specifica explicit că, pentru a demonstra o chestiune punctuală, ne înscriem într-o altă direcție). Considerăm că sistemul semiotic şi logico-filosofic al lui Charles Sanders Peirce (1839-1914) este cel mai cuprinzător şi mai complex dintre toate cele pe care le cunoaştem pînă în acest moment. Capitolul al doilea al acestei cărți va fi dedicat, în întregime, unei prezentări – cu necesitate parțiale şi făcute dintr-o perspectivă proprie – a semioticii lui Peirce.

Un argument pertinent în favoarea unei asemenea opțiuni îl găsim, între altele, într-un articol mai vechi al cercetătoarei Hannah Buczinska-Garewicz (1978: 3). Autoarea porneşte de la o afirmație găsită într-unul dintre manuscrisele de tinerețe ale lui Peirce, care arată că „Tot ceea ce ştim sau gîndim este cunoscut sau gîndit prin intermediul semnelor; însăşi cunoaşterea noastră este un semn" (MS 7)[1]. „În consecință", precizează autoarea menționată, „din punctul de vedere al lui Peirce, nu există nici o discrepanță între o teorie a cunoaşterii şi o teorie a semnelor. Semnul este considerat de Peirce drept o unitate de bază a cunoaşterii. În concepția lui Peirce, semiotica este o filosofie a semnelor, ceea ce înseamnă că se ocupă de adevărata esență a semnului, de modalitatea de a fi a acestuia şi de structura de bază a universului în centrul căruia se află semnul" (Buczynska-Garewicz, *loc. cit.*).

De vreme ce limbajul uman este unul dintre sistemele privilegiate de semne (deci de comunicare), ne pare că rezultă limpede faptul că semiotica este şi o filosofie a limbajului (sau poate, *mai ales* o filosofie a limbajului).

Aceeaşi autoare (Buczynska-Garewicz 1978: 3) continuă arătînd că, „în plus, orice teorie a semnelor este o disciplină filosofică, capabilă să explice şi să interpreteze întregul domeniu al cunoaşterii umane. Astfel, în linii generale, semiotica este, pentru Peirce, o ştiință fondatoare, prin faptul că justifică validitatea cunoaşterii". Considerăm că această definiție ar putea fi reformulată, fără a-şi pierde caracterul pertinent, înlocuind termenul „semiotică" prin sintagma „filosofia limbajului".

La rîndul său, William James Earle, în celebrul său manual de *Introducere în filosofie*, publicat cu un deceniu în urmă (*cf.* Earle [1992] 1999: 156), demonstrează, implicit, faptul că *filosofia limbajului* nu este decît un alt nume pentru *semiotica lingvistică*, înțeleasă în descendența lui Charles Morris. Punctele de contact între sistemul semiotico-filosofic al lui Peirce şi acela al lui Morris (care i se poate subsuma) vor fi scoase în evidență ulterior, pe parcursul acestei lucrări.

---

[1] Şi traducerile din opera lui Charles Sanders Peirce ne aparțin în totalitate. Deşi pentru unele dintre paragrafele citate aici există deja o traducere autorizată în limba română, pentru uniformitatea stilului, am preferat, totuşi, ca, în procesul de elaborare a acestei lucrări, să consultăm exclusiv textele originale şi să le traducem *ad-hoc*.

Scanned with OKEN Scanner

La rîndul său, Dinda Gorlée (1993: 52) definește limba, în termenii filosofiei lui Charles Sanders Peirce, drept „un sistem de semne simbolice, pentru că orice semn lingvistic poate fi folosit, în principiu, pentru a desemna orice obiect".

În aceeași direcție a argumentației pare a se înscrie un paragraf din prezentarea pe care François Peraldi o face numărului special dedicat semioticii lui Charles Sanders Peirce de prestigioasa revistă *Langages*. Peraldi amintește de o remarcă făcută cu cîteva decenii în urmă de Roman Jakobson; savantul praghez afirmase că „o mulțime de polemici, futile și banale, ar fi putut fi evitate de specialiștii în limbaj, dacă aceștia ar fi ținut cont de *Gramatica speculativă* a lui Peirce" (*cf.* Peraldi 1980: 69).

Peraldi continuă (*loc. cit.*) arătînd că, pe de altă parte, „în zilele noastre, apare cu destulă claritate, [...] faptul că semiotica peirciană nu ar fi putut să înceapă [a fi cunoscută și înțeleasă pe deplin, n.n.] decît o dată ce dezvoltarea semioticii saussuriene și a semanticii, precum și a logicii subiacente acestora vor fi definit un spațiu al problemelor (lingvistice, semiotice și logice), spațiu în interiorul căruia o «acumulare a demarcatorilor» și a impasurilor ar fi de așa natură încît o deplasre radicală – de natură epistemologică – să se efectueze cu necesitate".

Este și punctul de vedere exprimat de Umberto Eco (*cf.* Eco 1979: 176), care subliniază, în mai multe rînduri, faptul că numai din perspectiva semioticii peirciene pot fi rezolvate, în mod satisfăcător, o serie de probleme pe care le ridică teoriile contemporane ale textului.

Cele cîteva opinii citate, selectiv, pînă acum ne par a furniza suficiente argumente în favoarea ipotezei că semiotica de sorginte peirceană poate constitui o bază teoretică adecvată pentru o filosofie a limbajului.

Pe de altă parte, orice demers semiotic integrează, cu necesitate, și o dimensiune *culturală*. Nici cartea de față nu va face excepție de la această regulă, cu atît mai mult cu cît limba *este* o expresie privilegiată a culturii.

În acest sens, este locul, credem, să amintim o observație extrem de pertinentă a lui Henri Wald (2001: 266), care arată că „în ultimă analiză, istoria culturii este istoria distanțării semnificantului de semnificat". Potrivit definiției aceluiași savant, pe care o împărtășim (cu mici rezerve – irelevante pentru această discuție), „cultura este cîmpul spiritual care se întinde între semnificant și semnificat, iar istoria culturii constă în mărirea neîncetată a acestui cîmp".

În lumina unor astfel de considerații, semiotica apare ca singura disciplină în măsură să ofere o metodologie adecvată pentru analiza fenomenelor din cîmpul culturii.

2. Filosofia limbii sau filosofia limbajului?

După cum s-a văzut, preferăm – și vom prefera, constant, în volumul de față – formularea filosofie *a limbajului* celei de filosofie *a limbii*.

Un prim motiv este acela că sintagma *filosofia limbajului* are un grad mai mic de generalitate decît *filosofia limbii*; aceasta din urmă sugerează o tendință spre exhaustiv.

Totuși, chiar dacă, în lucrare, ne vom ocupa, în grade diferite, de *mai multe* limbaje – nu numai de unul singur, ceea ce ar fi, de altfel, imposibil, dată fiind

Scanned with OKEN Scanner

complexitatea problemelor ce apar pe parcursul unei astfel de abordări – o formulare de tipul „filosofia *limbajelor*" nu este deloc de dorit; ar fi preţioasă şi stîngace.

Cu toate acestea, motivul principal pentru care, în sintagma *filosofia limbajului*, termenul de „limbaj" este preferat aceluia de „limbă" este faptul că un concept cum este acela de *limbaj* trimite la *uz, parole, discurs* (şi, eventual, *enunţ*, *cf. infra*), în timp ce conceptul de *limbă* trimite mai curînd la *schemă, langue* şi *enunţare*. Chiar dacă lucrarea noastră nu va eluda această ultimă serie de concepte şi categorii – nici nu ar avea cum să o facă – vom acorda, totuşi, prioritate *uzului* în detrimentul *schemei*, ne vom ocupa de *parole* şi *discurs* mai curînd decît de *langue* şi *enunţare*.

Invocăm, în sprijinul acestei alegeri, şi afirmaţia Dindei Gorlée (1993: 77), potrivit căreia „*Langue* este [ceva] static, fixat; *parole* este eveniment, mişcare, viaţă. Cu alte cuvinte, *langue* înseamnă non-semioză; *parole* înseamnă semioză, prin excelenţă". Subscriem acestei afirmaţii, conceptul de *semioză* va fi definit în capitolul al doilea.

În plus, opţiunea pentru denumirea de filosofie *a limbajului* (şi nu a *limbii*) găseşte un sprijin şi în afirmaţia, veche de trei decenii, a lui I. Coteanu (1973: 45), care arată că „orice limbaj nu este decît limba căreia i se atribuie o destinaţie specială".

La rîndul lor, Fürst şi Trinks ([1992] 1997: 165) consideră, pe urmele lui Wittgenstein (*cf.* Wittgenstein 1991, 1993), că limitele *limbajului* unui individ uman semnifică limitele *lumii* acelui individ. Parafrazîndu-l din nou pe Wittgenstein, aceiaşi autori adaugă precizarea că cele mai multe probleme iau naştere din cauza intenţiei de a se exprima inexprimabilul cu ajutorul limbajului (*cf.* Fürst – Trinks [1992] 1997: 165).

Deşi exprimată în alţi termeni şi dintr-o altă perspectivă (fundamentată însă tot pe o filosofie – de această dată, proprie – a limbajului), aceasta este şi opinia lui E. Coşeriu. Savantul amintit consideră (1992: 162) că „limbajul absolut, dezlegat de celelalte subiecte, este identic cu poezia".

Cu precizarea că la relaţia dintre *filosofia limbajului*, pe de o parte, şi *retorică* şi *poetică* (în calitate de discipline specifice studiului limbajului poetic – studiu ce se poate subsuma preocupărilor de filosofie a limbajului), pe de altă parte, vom avea ocazia să revenim în paginile de faţă, menţionăm, deocamdată, că, în formularea lui E. Coşeriu din citatul de mai sus, atît „limbajul absolut", cît şi „poezia" par a avea caracterul unor abstracţii.

În încheierea acestei secţiuni, subscriem opiniei exprimate de Ioan Oprea (*cf.* Oprea 1996: 16), care consideră că problemele cheie ale disciplinei ce face obiectul cercetării noastre sînt raportul dintre limbă şi cugetare (gîndire), pe de o parte, şi rolul limbii în istoria umanităţii, pe de altă parte.

Astfel formulată, problematica în discuţie trimite şi la interdependenţa strînsă dintre filosofia limbajului şi studiul lingvistic al mentalităţilor (pornind de la componenta enciclopedică a lexicului, dar şi de la manierismele de exprimare). Acest aspect va sta, de asemenea, în atenţia noastră în volumul de faţă, fiind chiar unul dintre obiectivele prioriare ale cercetării pe care o întreprindem.

> „Dar", continuă, pe bună dreptate, autorul citat, „întrucît asemenea chestiuni constituie obiectul lingvisticii generale, delimitarea riguroasă între filosofia limbii [sic!, n.n.] şi lingvistica generală este relativ dificil de făcut. S-ar putea adăuga precizarea că, în cazul filosofiei limbii, apare raportarea la un sistem filosofic integrator [după cum am mai arătat, în cazul nostru, acest suport filosofic va fi furnizat de scrierile lui Peirce, n.n.], care priveşte limba ca o

inv. 183039

Scanned with OKEN Scanner

entitate dată, iar în cazul lingvisticii generale avem de a face cu analiza limbii ca un obiect de studiu în sine" (Oprea 1996: 16).

În ceea ce ne privește, considerăm că, studiată din punctul de vedere al filosofiei limbajului, expresia lingvistică a mentalităților se află între ontologie și epistemologie.

O ultimă precizare preliminară cu care ne simțim datori în această secțiune se referă la faptul că, din cîte am constatat, *stilul* textelor de filosofie a limbajului oscilează între criptic și eseistic. Desigur, este greu să păstrezi măsura între aceşti doi poli, așa cum este greu și să rămîi ancorat, pe tot parcursul unei cărți, în domeniul s t r i c t al filosofiei limbajului.

De altfel, o primă întrebare – evident, retorică – este aceea dacă există, într-adevăr, un domeniu s t r i c t al filosofiei limbajului. Chiar și din cele arătate pînă acum, răspunsul pare a fi mai degrabă negativ.

3. Filosofia, din perspectivă semiotică

O primă observație care se impune – și care ne-ar putea pune pe gînduri – este aceea că un articol dedicat *filosofiei limbajului* lipsește din oricare dintre volumele *Dicționarului* lui Greimas și Courtès (1979, 1986), ca și din *Glosarul* de termeni semiotici al lui Vincent Colapietro (1993).

Pe de altă parte, *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* – în continuare, desemnat și prin sigla *EDS* – (1986) îi dedică disciplinei amintite un articol lung de paisprezece pagini (1986: 708-721).

Spre sfîrșitul articolului (1986: 714), după ce au fost trecute în revistă principalele accepții ale disciplinei, autorii *EDS* notează că: „[de vreme ce] semiotica ia în considerare, între altele, aspectele filosofice ale semnelor și problemele filosofice legate de semne [...], se poate considera că filosofia limbajului constituie o parte a semioticii". Înainte de a ajunge la această concluzie – previzibilă – autorii susamintitei lucrări monumentale încep însă, pe bună dreptate, credem, prin a preciza (1986: 708-711) că sfera filosofiei limbajului depinde de modul în care înțelegem termenii filosofie și *limbaj*, aceste cuvinte fiind „printre cele mai polisemantice, ambigue și vagi din toate științele umaniste" (1986: 709). De aceea, continuă, deloc încurajator, autorii *Dicționarului* amintit, conceptul de filosofie *a limbajului* este tributar deficiențelor celor doi termeni ce constituie sintagma care-l desemnează. Căci, adaugă aceiași autori, numai termenul filosofie are minimum șase înțelesuri diferite.

Precizăm că, pentru a nu complica și mai mult lucrurile cu o discuție a diferențelor dintre *sens* și *semnificație*, optăm aici pentru termenul de *înțeles*. Această sugestie, ca și multe altele, rămase implicite în paginile cărții de față, i-o datorăm regretatului I. Coteanu. De altfel, considerăm că termenul românesc *înțeles* este cel mai potrivit pentru traducerea extrem de complexului concept peircian de *meaning*, de care ne vom ocupa în capitolul următor. Pentru moment, ne mulțumim să citățm una dintre cele mai cunoscute definiții ale *înțelesului* [*meaning*] date de Charles Sanders Peirce:

„Un cuvînt [prin extensie, o sintagmă, n.n.] are înțeles pentru noi, în măsura în care sîntem capabili să folosim acel cuvînt pentru a le comunica altora propriile noastre cunoștințe și pentru a ajunge la cunoștințele pe care alții își

Scanned with OKEN Scanner

propun să ni le comunice nouă. Acesta este gradul inferior al înţelesului. [...] La un nivel superior, înţelesul este suma totală a tuturor predicţiilor condiţionale pentru care persoana care foloseşte acel cuvînt intenţionează să se considere responsabilă sau pe care intenţionează să le nege" (8.176)[1].

În textele deja publicate ale lui Peirce găsim, printre altele, următoarea afirmaţie, care ne pare absolut concludentă pentru discuţia de faţă:

„Atunci cînd raţionăm, sîntem obligaţi să recurgem la gîndirea interioară [*to think to oneself*, în original, n.n.]. [O facem] pentru a recunoaşte, mai întîi de toate, ceea ce sîntem [cu adevărat]. Nimeni nu este, niciodată, de două ori în aceeaşi stare de spirit. Sîntem *virtual* o persoană oarecum diferită, căreia trebuie să îi fie comunicate gîndurile noastre din prezent. În consecinţă, trebuie să ne exprimăm gîndurile în aşa fel, încît, virtual, orice [altă] persoană să le poată înţelege. Totuşi, sîntem perfect îndreptăţiţi să folosim un [anumit] limbaj atunci cînd gîndim în sinea noastră, adică atunci cînd sîntem liberi să nu dăm toate explicaţiile care ar fi necesare dacă vrem să ne facem înţeleşi de o persoană total diferită. Putem avea o conversaţie cu noi înşine" (7.103).

Revenind la *EDS*, citãm, în continuare, succint, cele şase accepţii diferite ale termenului *filosofie*, aşa cum este definit acesta în cîteva dintre subcapitolele dedicate de dicţionarul amintit secţiunii de filosofie *a limbajului*. Le luăm pe rînd.

1) Potrivit celei dintîi accepţii, substantivul filosofie denotă o colecţie eterogenă de subiecte predate la catedrele universitare cu acest nume. „Metafizica, epistemologia, etica, estetica, istoria filosofiei, psihologia, filosofia ştiinţei, filosofia istoriei şi filosofia religiei. În decursul timpului, ultimele patru discipline au ajuns să nu mai facă parte din filosofie" (Sebeok 1986: 709).

Cîteva comentarii se impun la acest punct, din perspectiva care ne interesează aici:

a) Faptul că psihologia a fost predată în cadrul catedrelor de filosofie din Statele Unite (şi nu numai) pare ciudat chiar şi în cazul în care ar fi vorba de o împărţire strict administrativă. Nu trebuie totuşi uitat că în unele dintre ultimele lucrări de filosofie a limbajului elaborate de Noam Chomsky (1986) psihologia joacă un rol destul de important în teoria sa cu privire la evoluţia şi funcţiile limbii în societate. Acest aspect va rămîne însă, în măsura posibilului, în afara preocupărilor noastre.

b) Deşi este adevărat că filosofia ştiinţei, filosofia istoriei şi filosofia religiei au devenit, cu timpul, discipline autonome, ele se situează acum, ca şi filosofia limbajului, în domeniul inter- şi transdisciplinarităţii; legăturile lor cu filosofia

[1] Pentru a identifica citatele din opera lui Ch. S. Peirce, am folosit aici sistemul de trimiteri unanim acceptat în literatura de specialitate şi anume : (a) iniţialele „MS" urmate de un număr se referă la un text aflat încă în manuscris, (b) iniţialele „LW" urmate de un număr se referă la numărul scrisorii incluse în volumul ce reuneşte corespondenţa dintre filosoful american şi Victoria Lady Welby (Peirce 1953), iar o indicaţie de tipul „8.176" se referă la paragraful 176 din volumul al optulea din *Collected Papers* (Peirce 1931-1958). Singura excepţie de la această regulă o reprezintă (d) volumul *Philosophical Writings of Charles S. Peirce*. Amsterdam: B. B. Gruper, 1955, citat după metoda clasică, „Peirce 1955".

Scanned with OKEN Scanner

limbajului – ca, de altfel, şi cu domeniul mai larg al semioticii – sînt destul de însemnate pentru a merita să fie dezvoltate într-un posibil studiu ulterior.

c) Metafizica şi etica pot fi excluse (cel puțin temporar) din preocupările filosofiei limbajului. Nu acelaşi lucru se poate spune despre logica formală, ce se întrepătrunde – adesea pînă la suprapunere – cu numeroase preocupări de filosofie a limbajului, cu deosebire în a doua jumătate a secolului XX (*cf. inter alii* Carnap 1960, Kalish – Montague 1964, Hintikka 1969). Cu toate acestea, o atare orientare epistemică şi metodologică se va afla în afara preocupărilor noastre viitoare.

d) Cu totul diferit stau lucrurile în ceea ce priveşte epistemologia şi estetica. Cea dintîi dintre aceste discipline ține de însăşi esența filosofiei limbajului; relația dintre cele două domenii va fi, de aceea, luată în considerare (chiar dacă, cel mai adesea, implicit) pe parcursul lucrării noastre. La rîndul său, estetica are legături strînse, deşi indirecte, cu subiectul ce ne preocupă aici, dacă îi acordăm esteticii o accepțiune mai largă, conform căreia ea se intersectează cu retorica şi cu poetica.

2) Cea de a doua accepție din *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* nu ne va interesa în paginile de față. Ea se referă exclusiv la prezența termenului filosofie în denumirea unor catedre universitare.

3) A treia accepție din *EDS* priveşte filosofia în contrast cu ştiința, considerînd (1986: 709) că „cea dintîi constituie o *Weltanschauung* generală [...], bazată pe date furnizate de alte discipline; aceste date se referă la probleme precum cauzalitatea [...], moartea şi pierderea conştiinței de sine [...]. Se referă, de asemenea, la o serie de relații cum sînt cea dintre cunoaştere, pe de o parte, şi lucruri şi fenomene, pe de altă parte; aceea dintre valori, pe de o parte, şi lucruri, pe de altă parte, ca şi la relația dintre univers şi creatorul său".

Acest punct are o importanță deloc neglijabilă pentru studiul filosofiei limbajului.

a) Mai întîi, deoarece această disciplină include cu prioritate reflecții cu privire la relația de cauzalitate în sfera limbii şi a limbajelor, la modalitatea în care limba şi limbajele contribuie la cunoaşterea lucrurilor şi a fenomenelor – faptul că epistemologia este o parte importantă a filosofiei limbajului este din nou evident – şi cu privire la felul în care limba şi limbajele conferă „valoare" lucrurilor prin actul de numire şi prin integrarea în contexte. Din acest punct de vedere, domeniul de care ne ocupăm aici se apropie de alte discipline aparent de graniță ale lingvisticii, precum pragmatica, retorica, poetica.

Această situație, analizată pe larg ([1969] 1972; [1995] 2000) de John Searle este sintetizată foarte bine de Reboul şi Moeschler în volumul *Pragmatica, azi* ([1998] 2001: 30-31). Citățm din această ultimă lucrare:

> „[...] în ficțiune [domeniu predilect al poeticii şi retoricii, n.n.], vorbitorul pretinde că efectuează un act de aserțiune şi are deci intenția de a pretinde că face un act de aserțiune, fără a avea însă intenția de a-şi înşela interlocutorul. [...] Pentru a explica cum este posibilă ficțiunea în viziunea sa extrem de convenționalistă [...], Searle respinge ipoteza unui limbaj propriu al ficțiunii, în care frazele n-ar avea acelaşi sens [înțeles, n.n.] ca în discursul obişnuit. El presupune totuşi existența unor reguli convenționale proprii ficțiunii: acestea [...] sînt [...]

Scanned with OKEN Scanner

reguli care suspendă anumite reguli semantice care funcţionează [...] în fraze – mai ales cele care privesc tipul de act de limbaj realizat şi starea mentală a vorbitorului (în special regula sincerităţii)".

b) În ceea ce priveşte relaţia dintre univers şi creatorul său, discuţia pare infinită, iar nuanţele între profitul maxim şi sterilitate sînt multiple şi variază în timp în funcţie de o multitudine de factori asupra cărora nu este locul sau momentul a ne opri. Ajunge să amintim, în treacăt, de mulţimea de dezbateri referitoare la echivalenţa sau la diferenţele dintre *logos* şi *verbum*, în funcţie de traducerea elină sau latină a celebrului *incipit* din *Evanghelia după Ioan* (I, 1): „La început era Cuvîntul şi Cuvîntul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvîntul" (*cf. Biblia* 1975: 1197). În funcţie de una sau de alta dintre opţiunile variate ce stau în faţa filologului, o întreagă concepţie despre lume îşi modifică nuanţele în mod semnificativ.

c) În lumina consideraţiilor de mai sus, studiul dicţionarelor – al celor explicative, dar deopotrivă şi al celor enciclopedice – devine important pentru domeniul în discuţie.

4) Potrivit celei de a patra accepţii a termenului filosofie pe care o înregistrează *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, conceptul desemnează, de asemenea, „o etapă preştiinţifică în dezvoltarea unei anumite discipline" (1986: 709).

O serie de observaţii ne par necesare şi la acest punct.

Sub rezerva că „preştiinţific" nu este, poate, calificativul cel mai adecvat, pare evident că, în conformitate cu accepţia menţionată mai sus, sfera *filosofiei limbajului* cuprinde studiile privitoare la punerea în text şi în discurs, formularea concepţiilor despre lume pe care le implică orice disciplină, raportarea ştiinţelor şi a subiectului cunoscător la lume ş.a.m.d. Toate acestea includ elemente – fie şi rudimentare – de filosofie a limbajului.

O inferenţă similară apare şi într-un studiu vechi de peste două decenii al lui Thomas A. Sebeok, care consideră că „preconcepţiile filosofice determină preferinţele terminologice" (Sebeok 1981: 11).

De altfel, într-o formulare diferită, principiul se regăseşte şi la punctul următor din *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* (1986: 709).

5) „Termenul filosofie din expresii precum *filosofia unei anumite ştiinţe* desemnează teoria acestei ştiinţe şi, în consecinţă, o analiză critică metaştiinţifică a conceptelor şi metodelor folosite de aceasta".

O serie de nuanţări par a se impune şi de această dată:

a) Implicaţia acestei distincţii din perspectiva pe care am adoptat-o aici este (dacă nu echivalenţa, în orice caz) perfecta compatibilitate dintre filosofia limbajului şi lingvistica teoretică, mai ales în ipostaza acesteia din urmă de studiu al metalimbajelor.

b) La rîndul său, studiul metalimbajelor poate fi făcut dintr-o multitudine de perspective: logico-semantică, retorică, pragmatică. Cea din urmă ni se pare, de departe, cea mai adecvată. Firește, alţi cercetători pot să opteze pentru o metodologie diferită.

c) Studiul metalimbajelor este şi de competenţa semioticii lingvistice şi chiar a semioticii în general. Relaţia de compatibilitate dintre filosofia limbajului şi

Scanned with OKEN Scanner

semiotică este astfel, din nou, evidentă, iar o strictă separare între cele două perspective ne apare ca nerelevantă și neproductivă.

d) Metalimbajul textului literar ocupă un loc însemnat în studiul metalimbajelor ca mijloace aparținînd lingvisticii teoretice, filosofiei limbajului și semioticii. În acest caz, semiotica se constituie într-o (meta)retorică.

e) Dacă metalimbajul textului literar este inclus în text, adică aparține unei ipostaze a Enunțiatorului, discursul literar îndeplinește o funcție autonimică, ce merită să facă obiectul unor studii separate. Totodată, este demn de semnalat că, într-un astfel de caz, discursul literar tinde, după cum am arătat cu alt prilej (Neț 2002a) să se transforme într-o altă clasă sau subclasă de discurs.

f) „Analiza critică, metaștiințifică" (*cf. supra*) a lingvisticii ne conduce, circular, la lingvistica teoretică, disciplină ce, tot circular, devine din nou echivalentă cu filosofia limbajului, așa cum este înțeleasă aceasta în paginile de față.

g) Cea de a patra definiție dată în *EDS* conceptului de filosofie sugerează o serie de puncte de contact posibile între extensiunca acestui concept și extensiunea conceptului de *limbaj*. Cîteva dintre aceste puncte de contact au fost implicate în observațiile de mai sus. Altele vor reieși pe parcursul lucrării.

Să revenim acum la *Dicționarul* de la care am pornit și să trecem în revistă ultima dintre accepțiile pe care i le conferă autorii săi termenului de *filosofie*:

6) Aceasta privește „filosofia ca știință a științei în general, și nu ca o știință dedicată unei anumite științe" (1989: 709).

Cum era de așteptat, și la acest punct se impun o serie de precizări și nuanțări:

a) Dacă acceptăm să considerăm filosofia drept o „știință a științei în general", implicit ea este și o *știință a științelor*, iar legăturile sale cu teologia patristică apar cu pregnanță. Pentru filosofia limbajului, sublinierea unei astfel de relații nu poate fi decît benefică. Faptul că unul dintre părinții Bisericii precum Augustin (*cf.* Augustin 1994), pentru a menționa doar cazul cel mai cunoscut se ocupă de acest domeniu, căruia îi aduce contribuții importante, ca și constatarea că scrierile de acest tip sînt revendicate, în mod egal, de specialiștii în teologie, în filosofie, în semiotică și în lingvistică încetează să surprindă.

b) Din aceeași perspectivă, ne este ușor să înțelegem apariția unor discipline de graniță precum sînt filosofia istoriei, filosofia științei (incluzînd aici și filosofia politică, în măsura în care acceptăm că politica este o știință), filosofia religiei și, desigur, filosofia limbajului, de care nici una dintre disciplinele amintite nu poate face abstracție, de vreme ce îi împrumută adesea metodologia.

c) Astfel, trecerea în revistă a accepțiilor implicite sau explicite ale termenului filosofie în *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* se încheie circular, deși conceptul ca atare – disciplina, cu atît mai mult – rămîn(e) eterogen(ă).

Această scurtă panoramare – cu necesitate incompletă și cvasitautologică – conduce la următoarele concluzii provizorii:

a) Limba și limbajele conferă „valoare" lucrurilor prin actul de numire și prin integrarea în contexte.

b) Filosofia limbajului implică și un set de cunoștințe asupra lumii, fiind, în același timp, o epistemologie.

Scanned with OKEN Scanner

c) Filosofia limbajului interferează cu filosofia istoriei, filosofia ştiinţei şi filosofia religiei; toate acestea constituie un argument în plus în favoarea studiului mentalităţilor din perspectiva filosofiei limbajului.
d) Filosofia limbajului se intersectează cu retorica, pragmatica şi poetica – şi acestea, discipline ale lingvisticii.
e) Filosofia limbajului interferează cu lingvistica teoretică; cele două discipline sînt perfect compatibile şi, de multe ori, ajung chiar să se suprapună.
f) Orice filosofie a limbajului are un metalimbaj specific. Pe de altă parte, filosofia limbajului implică studiul metalimbajelor (desigur, şi poetica şi retorica au ca obiect studiul metalimbajelor, dar, în cazul acestor din urmă discipline, e vorba exclusiv – sau cu prioritate – de studiul metalimbajului textului literar).
g) Din perspectiva filosofiei limbajului, semiotica este (şi) o (meta)retorică.

Ca argument suplimentar (chiar dacă, poate, superfluu) în acest sens, amintim faptul că în *Dicţionar[ul] de ştiinţe ale limbii* (2001: 300), *metasemiotica* este definită drept acel „tip de semiotică naturală care desemnează ansamblul limbilor naturale în corelaţie cu cel al lumilor naturale. Interpretarea se bazează pe faptul că figurile lumii naturale sînt semantic [...] codificate în limbile naturale".

În termenii acestei definiţii, filosofia limbajului apare ca o metasemiotică.

4. Limbajul, din perspectivă semiotică

Ultima secţiune a acestui prim capitol se bazează pe o definiţie dată „limbajului", cu peste un deceniu şi jumătate în urmă, de Emanuel Vasiliu (1984: 56), care a arătat că „[un limbaj este] un fragment de limbă naturală".

Distincţia dintre *limba naturală* şi *limbaje* apare, de altfel, în majoritatea lucrărilor teoretice dedicate uneia sau alteia dintre aceste două categorii. Astfel, în primul volum al *Dicţionarului* lui Greimas şi Courtès (1979: 203-204) la care, în cele ce urmează, ne vom referi, pe scurt, folosind denumirea *Sémiotique*, „limbajul, în sens general" mai este denumit şi „limbaj semiotic" sau „ansamblu semnificant" şi este opus explicit „limbii naturale". În ceea ce priveşte *limba*, în dicţionarul enciclopedic *Filosofia de la A la Z* ([1994] 1999: 298) în continuare, *A-Z*, *limba* apare cu „sens[ul comun]: produs social al facultăţii limbajului, ansamblu de convenţii necesare adaptate de către corpul social pentru a permite exercitarea acestei funcţii de către indivizi (ex. limba engleză)".

Dimensiunea socială a limbii naturale este astfel scoasă în evidenţă, dincolo de orice îndoială. Această dimensiune ne va interesa, cu deosebire, şi în cazul *limbajului*.

De altfel, şi *A-Z* ([1994] 1999: 299) pune accent tot pe dimensiunea *semiotică* a limbajului; în acest sens, autorii afirmă că disting „între limbaj, ca facultate sau aptitudine de a construi un sistem de semne, şi limbă, care este instrumentul de comunicare propriu unei comunităţi umane: o limbă reprezintă un ansamblu instituit şi stabil de simboluri verbale sau scrise, propriu unui grup social şi susceptibil de a fi bine sau greşit tradus într-un alt limbaj".

Ceea ce ne propunem în această secţiune este ca, pornind de la principalele accepţii ale noţiunii de *limbaj* în dicţionarele de profil apărute relativ recent, să conti-

Scanned with OKEN Scanner

nuăm delimitarea, în termeni semiotici, a unui obiect de studiu care – datorită naturii sale inter- şi transdisciplinare – apare ca relativ eterogen şi divers definit în literatura de specialitate. Este vorba, după cum am arătat şi în secțiunile precedente, despre *filosofia limbajului*, ca şi despre metodologia adecvată acestui obiect, în legătură cu care o serie de delimitări au apărut deja în secțiuni anterioare ale studiului de față şi la care urmează să recurgem şi într-o serie de studii ulterioare.

Şi în ceea ce priveşte *filosofia limbajului*, ne bazăm, pentru început, pe o definiție a lui Emanuel Vasiliu (1984: 56), care precizează că:

> „Dacă este să vorbim de angajare ontologică, în cazul în care admitem că anumite semne au ca denotat mulțimi, această angajare nu este a semanticianului, ci a colectivității, care foloseşte un anumit limbaj [...]. Se poate observa că, pusă în aceşti termeni, problema depăşeşte cadrul semanticii (care studiază relația semn/denotat) şi se situează în domeniul filosofiei limbajului" [s.n.].

Nuanțarea de mai sus ni se pare pertinentă, mai ales din perspectiva care ne interesează aici, şi anume cea semiotică. Vom trece, prin urmare, în revistă, în mod critic şi în funcție de propriile noastre opțiuni, accepțiile termenilor *limbă* şi *limbaj* din dicționarul enciclopedic de semiotică – *EDS* – (1986: 706-721). Ca şi în secțiunea precedentă, aceste accepții vor fi nuanțate cu precizări complementare din alte lucrări de specialitate.

După cum arată autorii *EDS* (1986: 709), „polisemia termenului *language* [care, în limba engleză, se poate traduce fie prin *limbă*, fie prin *limbaj*, n.n.], poate fi redată sub forma [mai multor] opoziții:

1) *Lingua verbalis* [adică] limba vorbită, de exemplu, limba engleză, versus *lingua mentalis*, adică un limbaj ce constă din înțelesurile expresiilor, unde tratăm înțelesurile fie ca unități psihice, fie ca entități obiective".

În ceea ce ne priveşte, optăm pentru tratarea înțelesurilor ca entități obiective, psihologia rămîne, după cum am arătat, cu totul în afara sferei noastre de interes.

Această primă opoziție se bazează, evident, pe o abordare psihologică şi/sau pe una dintre metodele din semantica logică. Ca şi psihologia, semantica logică se află în afara preocupărilor noastre legate de domeniul în discuție, în cartea de față.

Se cuvin totuşi amintite aici o serie de observații pe această temă aparținîndu-i lui Henri Wald. Regretatul savant subliniază, de exemplu (*cf.* Wald 2001: 27-28), că atunci cînd examinăm raportul dintre gîndire şi vorbire, nu putem să nu ne referim, fie şi implicit, la raportul dintre spirit şi materie – deşi, desigur, nu este vorba nicidecum de o echivalență între cele două perechi de termeni – şi să nu ne punem probleme legate de „rostul omului în univers sau, în mod particular, în lume" (*loc. cit.*). Henri Wald scoate în evidență faptul că astfel ajungem, din nou, la *semiotică*, privită (ca şi în paginile de față) drept o viziune integratoare şi comprehensivă. Raporturile posibile dintre *gîndire* şi *vorbire* aduc însă, o dată în plus, în centrul atenției problema *mentalităților* – un domeniu la care, după cum am arătat, prezentul studiu se va referi pe larg.

Tot la acest punct, trebuie menționată, de asemenea, opinia exprimată de E. Coşeriu (1992: 9), care arată că:

> „În privința limbajului, problema filosofică, care poate fi pusă şi cu privire la un singur cuvînt, se poate formula aşa: «Ce înseamnă a fi cuvînt?». Este deci problema acelei esențe a esenței, care nu poate fi determinată decît prin această

Scanned with OKEN Scanner

reductio la principii, la motivarea originară, adică la întrebarea «De ce există limbajul?» în delimitare faţă de alte tipuri de obiecte, care se află în atingere cu limbajul, care prezintă şi ele anumite trăsături comune cu cele ale limbajului. Acestea pot fi: arta, care se prezintă ca expresivitate, asemenea limbajului, activitatea practică, care [...] întrebuinţează limbajul ca instrument, sau gîndirea raţională, care nu este posibilă fără limbaj".

Şi în această privinţă, Peirce face o afirmaţie pertinentă:

„Cuvîntul sau semnul pe care îl foloseşte omul *este* omul însuşi. Pentru că, aşa cum faptul că orice gînd este un semn, considerat în interdependenţă cu faptul că viaţa este un şir de gînduri, dovedeşte că omul este un semn, tot astfel faptul că fiecare gînd este un semn *exterior* dovedeşte că omul este un semn exterior. Aceasta înseamnă că omul şi semnul exterior sînt acţiuni identice, în acelaşi fel în care cuvintele *homo* şi *man* sînt identice. Astfel, limbajul meu este suma totală a eului meu, pentru că omul este gîndul" (5.314)[1].

Considerăm că această afirmaţie concordă perfect cu explicţia din *EDS* (1996: 711), care arată că „semiotica ia în considerare, între altele, aspectele filosofice ale semnelor şi problemele filosofice legate de semne. Prin urmare, se poate considera că filosofia limbajului constituie o parte a semioticii".

Într-o conferinţă recentă, John Deely (2002: ms.: 19) se ocupă de acelaşi aspect al relaţiei dintre filosofie şi semiotică, explicînd acest raport în termeni care ni se par extrem de pertinenţi; de aceea vom cita aici un fragment ilustrativ din spusele sale:

„[...] în lumea umană, semnul face posibile atît adevărul, cît şi eroarea. Posibilitatea adevărului şi a erorii, combinată cu intenţiile umane, fac posibilă şi folosirea semnelor cu scopul de a minţi. Dar *folosirea* semnelor, ca şi acţiunea semnelor, depind de *ceea ce sînt semnele*, iar semnele nu sînt altceva decît relaţii de un anumit tip, şi anume relaţii triadice [*cf.* Capitolul II, n.n.] care implică, în mod normal, cunoaşterea [...]. Animalele şi plantele pot înşela, dar nu pot minţi, înţelegînd prin «minciună» acea formă lingvistică distinctă de înşelăciune [sic!, n.n.], care, tocmai pentru că este lingvistică, este specific umană.

În absenţa semnelor, nu ar putea exista înşelăciunea. Am trăi într-o lume fără minciună, o lume fără false identificări. Dar o astfel de lume ar fi, în egală măsură, şi o lume lipsită de adevăr. [...] O lume fără semne ar fi o lume pur fizică. O lume fără semne ar fi o lume exclusiv deterministă, în care trecutul ar însemna totul. Într-o lume fără semne posibilităţile ar fi întotdeauna aceleaşi.

În aceste condiţii, ce reprezintă studiul semnelor? Este studiul unei lumi care este mai mult decît o lume fizică, al unei lumi al cărei viitor nu este în întregime inclus în trecut, al unei lumi în care, în orice moment al prezentului, apar posibilităţi noi, care afectează şi modifică ceea ce ar putea fi – sau trebuie să fie – posibil în orice viitor".

După părerea noastră, un alt posibil răspuns – desigur, reductiv şi simplificator – la această întrebare – eternă – a filosofiei limbajului, ar trebui să pornească de la o restrîngere

[1] Această afirmaţie nu poate să nu ne readucă în memorie celebrul adagiu al lui Buffon (1707-1788): „le style c'est l'homme", ceea ce implică încă o conexiune posibilă între semiotică şi filosofia limbajului, pe de o parte, şi studiile culturale (cu deosebire poetica şi stilistica – aplicate limbajului sau altor domenii), pe de altă parte.

Scanned with OKEN Scanner

a sferei întrebării (pentru că ne pare imposibil fie şi să încercăm un răspuns exhaustiv). Prin urmare, credem că ar trebui să începem prin a ne întreba: „Ce rol are limbajul?", adică să vedem care sînt funcţiile sale principale (cu excepţia aceleia, evidente, de comunicare).

Iar un alt răspuns posibil, din punctul nostru de vedere, consideră limbajul drept o expresie a mentalităţilor, alături de alte domenii „cu care se află în atingere şi care prezintă anumite trăsături comune cu cele ale limbajului", în primul rînd cu „arta, care se prezintă, ca expresivitate, asemenea limbajului", dar şi cu „activitatea practică, care [...] întrebuinţează limbajul ca instrument [pentru a exprima mentalităţile], ceea ce face [măcar parţial] şi activitatea practică însăşi" şi chiar cu „gîndirea relaţională, care nu este posibilă fără limbaj" (*cf.* Coşeriu, *loc. cit.*).

2) Conform celei de a doua accepţii, termenul polisemantic l a n g u a g e implică opoziţia „*limbă* versus *vorbire*; această opoziţie este cuprinsă în discriminarea făcută de Saussure între *langue*, *langage* şi *parole*".

Nu putem să nu fim de acord cu observaţiile de mai sus, deşi trebuie să precizăm, cum au făcut-o, de altfel, numeroşi cercetători (*cf.* Greimas – Courtès 1979, 1986; Colapietro 1993) şi a devenit, de multă vreme, un truism, că o asemenea concepţie binară duce la o *semiologie* (productivă, adesea, cum este aceea de tip greimassian sau cum e glosematica), nu la o *semiotică*.

În ceea ce ne priveşte, considerăm revolută o asemenea concepţie.

Perspectiva care ni se pare cea mai potrivită pentru studiul teoretic al limbajului şi al disciplinelor conexe, precum *lingvistica generală* şi *filosofia limbajului*, este – repetăm – cea peirciană (*cf.* Neţ 1985, 1991, 1992a, 1992b, 1994, 1995, 1997a, 1997b).

În acest sens, merită amintită, de asemenea, o remarcă a lui E. Coşeriu, la care subscriem întru totul: „Pentru amîndouă aceste ştiinţe [lingvistica generală şi filosofia limbajului], limbile şi actele lingvistice constituie doar materialul exemplificator, însă din puncte de vedere diferite" (Coşeriu 1995: 19-20).

Tot E. Coşeriu (1992: 166) consideră, pe bună dreptate, după părerea noastră, că

> „[...] limbajul se prezintă simultan pe [trei] planuri, pe trei niveluri; limbajul este [...]: (1) vorbirea î n g e n e r a l, independent de o limbă determinată, (2) el este însă totdeauna v o r b i r e a i n d i v i d u a l ă într-o situaţie determinată, şi (3) v o r b i r e a u n u i i n d i v i d a n u m e, pe răspunderea acelui individ".

Împărtăşim totodată opinia Floarei Vîrban (dintr-un studiu în curs de apariţie), care merge pe aceeaşi filieră. Autoarea amintită consideră că:

> „În timp ce filosofia limbajului presupune, în subsidiar, o concepţie filosofică, care constituie paradigma în interiorul căreia se referă la faptele concrete de limbă, fără a-şi propune însă o descriere sau o sistematizare a lor, lingvistica pleacă tocmai de la aceste fenomene concrete şi încearcă să construiască un sistem care să ofere o descriere generală a limbajului".

Cu privire la perechea saussureană *langue / parole*, se impune precizarea că noi îi preferăm cuplul, de sorginte chomskyană, *competenţă* versus *performanţă* (*cf.* Chomsky 1967), chiar dacă, aşa cum specialiştii au subliniat de multe ori (*cf.*, de exemplu, Colapietro 1993), echivalenţa între cele două perechi de termeni e departe de a fi perfectă. Adăugăm că, după părerea noastră, filosofia limbajului se ocupă (sau ar trebui să se ocupe) şi de *competenţă* şi de *performanţă*.

Scanned with OKEN Scanner

Considerăm însă că semiotica peirciană va trebui permanent dublată de studiile dedicate filosofiei limbajului de teoria enunțării (*cf.* Kerbrat-Orecchioni 1980; Ducrot 1984; Moeschler – Reboul [1994] 1999), majoritatea de sorginte bahtiniană (*cf.* Bahtin [1963] 1970).

De altfel, cu aproximativ o jumătate de secol înaintea lui Bahtin, Charles Sanders Peirce a exprimat un punct de vedere similar, dintr-o perspectivă diferită. Filosoful american insistă asupra faptului că procesul de semioză necesită minimum două „cvasi-minți" [*Quasi-minds*, în original, n.n.] și anume un „cvasi-emițător" [*Quasi-utterer*] și un „cvasi-interpret" [*Quasi-interpreter*] (4.551).

Într-un alt paragraf, Peirce postulează explicit că „gîndirea are loc întotdeauna sub forma unui dialog – un dialog între diferitele ipostaze ale eului [*of the ego*, în original, n.n.] – astfel încît, fiind dialogică, gîndirea se constituie, în mod esențial, din semne [...]" (4.6).

Astfel, după cum subliniază Buczynska-Garewicz (1983: 38), „filosofia semnelor apare [în concepția lui Peirce] ca o filosofie a dialogului. [...] La Peirce, dialogul este un discurs intelectual, iar problema dialogului ține de logică și de retorică mai curînd decît de filosofia vieții sau de teoria comunicării sociale. Acest caracter rațional al dialogului constituie principala verigă de legătură dintre Peirce și Platon".

O afirmație asemănătoare făceau, aproape un deceniu și jumătate în urmă, și David K. Danow (1989: 3, 6). Semioticianul menționat considera că „aceste probleme, ridicate [și] de Bahtin, ne cer să stabilim nu numai cine vorbește la un moment dat, ci și a cui ideologie (sau concepție de viață) este articulată [...] de Enunțiatorul [...] unui set de enunțuri. Este limpede că [în aceste enunțuri, n.n.] nu poate fi vorba [exclusiv] de punctul de vedere propriu Enunțiatorului. [...] Sarcina cititorului sau a criticului este să facă diferența dintre vocile [care se interferează într-un enunț, n.n.], ori de cîte ori este posibil".

Peirce demonstrează, de asemenea, că:

> „Din propoziția că orice gînd este un semn, rezultă că orice gînd trebuie să se adreseze altui gînd, trebuie să determine un alt gînd, de vreme ce aceasta este esența semnului" (5.253).

În altă parte (6.336), Peirce numește acest fenomen „natura dialogică a gîndirii" și afirmă explicit: „Orice gîndire are o formă dialogică" (6.336).

O astfel de perspectivă implică o abordare *pragmatică*, în sensul lui Charles Morris (1938), dar include și analiza dialogului și a conversației (vezi, de exemplu, *Langages* 1969, 1970, 1983, 1984), analiză bazată, după cum se știe, pe teoria actelor de limbaj, așa cum a fost schițată aceasta de Austin (1961) și Searle (1969). Cu privire la actele de limbaj, din perspectiva care ne interesează aici, nu trebuie neglijată precizarea din *A-Z* ([1994] 1999: 300) că acestea „au condiții de îndeplinire imperceptibile, care pot denatura discursul nostru sau pot genera un eșec al acțiunilor noastre. De aici provine interesul pentru astfel de abordări pragmatice ale limbajului".

Este evident, după părerea noastră, că toate aceste discipline ale lingvisticii au (fiecare în parte și toate în comun) o componentă de filosofie a limbajului.

3) Potrivit celei de a treia accepții a termenului *language* din *EDS*, aceasta implică opoziția „limbă naturală versus limbaj artificial, de exemplu, esperanto".

Precizăm că acest aspect se va afla în afara sferei noastre de interes.

Scanned with OKEN Scanner

Adăugăm că am tradus sintagma *artificial language* din limba engleză prin „*limbă* artificială", datorită referirii, în context imediat, la limba esperanto. *Artificial language* se poate traduce însă şi prin „limbaj artificial".

Distincția dintre „limba naturală" şi „limbajele artificiale" este prezentă şi în *Sémiotique* (1979: 205), ai cărui autori specifică faptul că: „ceea ce numim *limbă naturală* se opune, după toate aparențele, limbajelor «artificiale», prin aceea că limba naturală caracterizează «natura umană» şi, în acelaşi timp, transcende indivizii care o utilizează; limba se prezintă ca o organizare structurală imanentă, care îi domină pe subiecții vorbitori; [aceştia din urmă] nu au capacitatea de a o schimba, deşi stă în puterea lor să construiască şi să manipuleze limbajele artificiale".

Trebuie adăugat că, indiferent dacă este vorba de o *limbă* artificială (esperanto) sau de un *limbaj* artificial – de exemplu, alfabetul Morse, alfabetul Braille, alfabetul surdo-muților sau „limbajul informatic", despre care se vorbeşte în *A-Z* ([1994] 1999: 296-299) – omul de ştiință trebuie să aibă o viziune coerentă (chiar dacă, adesea, implicită) asupra relației dintre *res* şi *verbum*, pentru a reuşi să creeze un limbaj artificial. Nici acest aspect nu ne va interesa pe parcursul capitolelor următoare.

4) În conformitate cu cea de a patra accepție a termenului l a n g u a g e din *EDS*, conceptul pe care îl discutăm aici acoperă şi opoziția dintre „limbajul formal, adică limbajul lipsit de interpretare (înțeles) versus limbajul nonformal".

O asemenea distincție trebuie, în opinia noastră, nuanțată. Considerăm, de pildă, discutabil faptul că limbajele formale (sau f o r m a l i z a t e, *cf. infra*) trebuie să fie (cu necesitate, prin natura lor) lipsite de înțeles. În ceea ce ne priveşte, împărtăşim ideea din teoria glosematică (*cf.* Hjelmslev 1953) conform căreia înțelesul este o *substanță* selectată întotdeauna de o *formă*, ceea ce face ca nici una dintre aceste două categorii să nu poată exista independent de cealaltă.

5) La acest punct, *EDS* atrage atenția asupra faptului că noțiunea de *language* acoperă totodată opoziția dintre *limbajul formalizat* – cum este, de pildă, limbajul unui sistem deductiv, compus din simboluri primitive (termeni primitivi) – şi *limbajul neformalizat*.

În cartea de față, aspectul de mai sus ne va preocupa exclusiv ca suport pentru o posibilă meditație cu privire la metalimbaj.

Autorii dicționarului *Sémiotique* (1979: 209) precizează, în acest sens, că „este, practic, imposibil de trasat o frontieră între ceea ce ține de lingvistică şi ceea ce ține de metalingvistică, [pentru că] putem considera orice discurs ştiințific [în consecință şi filosofia limbajului, n.n.], ca şi orice ştiință ca fiind şi de natură metalingvistică".

În ceea ce priveşte nuanțarea diferențelor dintre studiile dedicate metalimbajului (literar sau nu) şi filosofia limbajului, acest aspect este permanent avut în vedere în continuare.

6) *EDS* distinge, de asemenea, între „*limbaj*, în sens logic, adică un limbaj ce evidențiază o corespondență de 1/1 între o expresie şi conținutul său [limbajul informaticii, menționat mai sus s-ar putea încadra şi în această categorie], versus *limbaj* în sens lingvistic, adică o mulțime, în sens logic [sau, mai degrabă, în sens logico-matematic] de limbaje, ce conțin[e], prin urmare, expresii polisemantice, precum şi sinonime".

Aici se impune precizarea că primul dintre termenii echivalenței este o creație artificială, care credem a fi fost postulată în această relație mai mult pentru a scoate în

Scanned with OKEN Scanner

evidenţă virtuţile celui de al doilea termen. Adăugăm că şi acesta din urmă poate fi, adesea (măcar parţial) *creat*. Ne referim, desigur, la limbajul poetic sau chiar la limbajul cotidian cu valenţe poetice. Iar acestea din urmă pot intra, după părerea noastră, în sfera de preocupări a filosofiei limbajului.

O dată în plus, considerăm demnă de luat în seamă o observaţie sintetică a lui Henri Wald (2001: 269). O cităm *in extenso*:

> „[...] deoarece îndepărtarea omului de autenticitatea ideilor pure ale conştiinţei sale transcendentale şi atragerea lui în lumea inautentică a lucrurilor se datorează funcţiei de comunicare şi forţei metaforice a limbajului, fenomenologia poartă o luptă dramatică împotriva caracterului metaforic şi comunicativ al limbajului. Însă înlăturarea comunicării şi a metaforelor duce, în cele din urmă, la înlăturarea limbajului însuşi. Încetînd să fie metaforic, un calcul încetează să mai fie limbaj. El rămîne un sistem de semne, lipsit de orice valoare cognitivă şi afectivă, cu o funcţie exclusiv organizatoare".

7) La punctul penultim, *EDS* include opoziţia dintre *limbi etnice* şi *limbi nonetnice*.

Aceste diferenţe ar trebui, desigur, explicitate, lucru pe care autorii *EDS* omit să-l facă. Tot aici credem că ar intra, de altfel (eventual ca un subpunct, de adăugat într-o ediţie ulterioară a *EDS*), diferenţele dintre *normă* şi *uz*, dintre limbajul standard şi cel cotidian, dintre limba literară, pe de o parte, şi idiolect, sociolect, dialect etc., pe de altă parte. În opinia noastră, nici distincţiile de acest tip nu pot fi străine de preocupările *filosofiei limbajului*.

8) La ultimul punct, autorii *EDS* precizează că există o opoziţie între „diferitele limbi, luate separat şi *limbă*, în general – o idealizare şi o abstracţie".

Nu avem cum să nu subscriem la o asemenea precizare. Totuşi, este necesar să adăugăm că, prin prisma acestei opoziţii, trebuie să discutăm şi relaţiile stabilite între *enunţare*, *discurs* şi *enunţ* (*cf.* Ducrot 1984), deci şi regulile de punere a enunţării în discurs şi de materializare (a acestuia din urmă) în enunţ.

„În plus", se spune, în continuare, în dicţionarul citat (1996: 709), „termenul *language* este aplicat, fără restricţii, diverselor sisteme de semne ce nu pot fi considerate limbaje în sensul cel mai strict al termenului; de exemplu, mulţimii de simptome ce indică faptul că unei maşini e pe cale să i se termine bateria".

Este implicat aici un prim sistem de semnalizare, formalizat, asemănător acelora din matematică sau fizică. Cu deosebirea, totuşi, că acestora din urmă le poate fi asociată – prin mijlocirea unui metalimbaj riguros şi explicit – o concepţie despre lume, fie ea şi implicită. În această situaţie nu se mai poate vorbi nici despre simptome, nici despre sisteme primare de semnalizare. Dimpotrivă, devine evidentă corelaţia dintre legile naturii (sau acelea ale fizicii), pe de o parte, şi filosofie, pe de altă parte. Cunoaşterea aprofundată a legilor naturii, ca şi (în strînsă concordanţă cu acest fenomen) descoperirile ştiinţifice însemnate, au drept consecinţă logică modificarea poziţiei omului în univers şi a relaţiei sale cu universul. Această problematică l-a preocupat pe H.-R. Patapievici (1996: 43-92) într-un studiu teoretic destul de recent.

În aceeaşi ordine de idei, se cuvine amintită şi precizarea din *A-Z* ([1994] 1999: 300) şi anume că limbajul este un sistem de semne care serveşte nu numai la comunicarea ideilor sau la reprezentarea lumii, ci „este, în aceeaşi măsură – şi în plus, în cel mai

Scanned with OKEN Scanner

înalt grad, o activitate socială. Un întreg curent filosofic contemporan s-a constituit prin punerea în valoare a acestei dimensiuni «pragmatice» a limbajului". De altfel, în alt loc, aceeași lucrare ([1994] 1999: 209) scoate, pe bună dreptate, în evidență faptul că: „astăzi se insistă mai ales asupra caracterului istoric și social al limbajului, care nu poate fi conceput fără o învățare progresivă și nici în afara oricărui context cultural".

Este o opinie pe care nu putem decît să o împărtășim. Adăugăm, cu toate acestea, că nu trebuie neglijată una dintre principalele concluzii la care ajung autorii *EDS* (1986: 713) în capitolul dedicat filosofiei limbajului, și anume:

> „Lingvistica contemporană [...] are un caracter explicativ și teoretic mult mai pronunțat. [...] În consecință, obiectul și metodele lingvisticii teoretice contemporane au devenit mult mai apropiate de obiectul filosofiei limbajului, ca disciplină autonomă de studiu, și de filosofia limbajului, ca metodă. Această apropiere este atît de mare, încît, cel puțin uneori, anumite ramuri ale lingvisticii teoretice sînt etichetate drept filosofie a limbajului".

Subscriem întru totul la această concluzie.

Adeseori, interferențele și suprapunerile pot să fie productive. Este, după părerea noastră, cazul fenomenului amintit mai sus.

Ca o concluzie provizorie, constatăm că această trecere în revistă, încheiată circular, a principalelor accepții conferite conceptului de *limbaj* în *EDS* – în corelație cu sensurile atribuite aceluiași termen într-o serie de alte dicționare relativ recente – ne conduce, în mare, la opțiuni teoretic-metodologice asemănătoare acelora pe care le-a scos în evidență și examinarea atentă a posibilelor fațete ale termenului *filosofie*, căreia i-am dedicat secțiunea anterioară din acest capitol.

Mai trebuie adăugat că și analiza minuțioasă a accepțiilor și trimiterilor termenilor *limbaj*, *filosofie* și *filosofie a limbajului* într-o serie de alte dicționare de profil (*cf.* Julia [1991] 1996; Flew [1979] 1996), analiză pe care, pentru a evita redundanța excesivă, nu am mai reprodus-o aici, a condus la concluzii similare.

Acestea ar putea fi rezumate, pentru moment, după cum urmează:

a) Perspectiva cea mai adecvată de a aborda filosofia limbajului ne pare a fi semiotica peirciană.
b) Această disciplină este ea însăși (între altele) – circular, dar numai aparent tautologic – nu numai o filosofie a limbajului, ci și un metalimbaj.
c) Acestui cadru general trebuie să-i fie subsumate pragmatica și teoria enunțării, în calitate de *obiecte* posibile ale filosofiei limbajului, dar și ca *metode* particulare (pragmatica nefiind, după cum a precizat Morris cu multă vreme în urmă (*cf.* Morris 1938) una dintre cele trei componente de bază ale semioticii).
d) O altă precizare care se impune privește faptul că o monografie dedicată filosofiei limbajului ar trebui să ia în considerare diversele metalimbaje specifice unor discipline particulare precum poetica, retorica sau sociolingvistica.
e) În fine, interdependența dintre filosofia limbajului și studiul mentalităților nu poate fi neglijată.

Toate aceste aspecte vor face obiectul capitolelor următoare.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul II

SEMIOTICA LUI CHARLES SANDERS PEIRCE ŞI FILOSOFIA LIMBAJULUI

1. Charles Sanders Peirce. Notă introductivă

Filosoful american Charles Sanders Peirce (1839–1914) şi-a elaborat teoria pe parcursul a aproximativ o jumătate de secol. Peirce şi-a formulat şi reformulat, de nenumărate ori, sistemul semiotic şi logico-filosofic. S-a aplecat asupra aceloraşi idei, în repetate rînduri, cu scopul de a le elabora, rafina, îmbogăţi. De fiecare dată, a găsit alte conexiuni între categoriile cu care opera, a scos în evidenţă noi faţete ale acestora, noi aplicaţii posibile ale modelului său epistemologic.

Forma tipărită a manuscriselor sale, atunci cînd va fi gata[1], se presupune că va ocupa mai multe rafturi de bibliotecă[2].

---

[1] Cu circa trei decenii în urmă, regretatul profesor Max H. Fisch a fondat *Peirce Edition Project*, care funcţionează pe lîngă Universitatea Indiana, Indianapolis, SUA. Peirce Edition Project şi-a propus editarea completă a manuscriselor lui Charles Sanders Peirce. Din această ediţie au apărut, pînă în prezent, după ştiinţa mea, şapte volume, de aproximativ 500 pagini fiecare, bogat adnotate şi comentate. Textele cuprinse în aceste volume nu însumează însă nici măcar un sfert din totalul manuscriselor.

Recunoştinţa mea se îndreaptă, postum, către regretatul Max H. Fisch, care, în anul 1982, cu ocazia unui curs pe care l-a ţinut la Centro Internazionale di Semiotica e di Lingustica, de la Universitatea din Urbino, Italia, m-a familiarizat cu manuscrisul lui Peirce şi cu unele dintre problemele pe care le ridică descifrarea şi studiul acestora şi mi-a permis fotocopierea cîtorva facsimile. Zece ani mai tîrziu, regretatul om de ştiinţă Thomas A. Sebeok m-a invitat la Research Center for Language and Semiotic Studies, pe care îl fondase, în anii '60 ai secolului trecut, pe lîngă Indiana University, Bloomington, SUA. Tot atunci, Christian W. Kloesel, directorul din acea vreme al Peirce Edition Project şi Nathan Houser, actualul director, mi-au permis să consult, în detaliu, o serie dintre miile de manuscrise ale lui Peirce depozitate la Indianapolis şi să mă orientez în selectarea lor şi a lucrărilor de referinţă care le-au fost dedicate în decursul anilor.

Cercetarea pe care am întreprins-o în perioada august–decembrie 1992, la Bloomington şi Indianapolis, în SUA, a fost posibilă datorită unei burse acordate de Fundaţia IREX.

[2] Principalele opere peirceene (în primul rînd, ediţia, demult clasică, în şase volume, a lui Hartsborne şi Weiss (1931–1935) şi cea, în două volume, a lui Burks (1958) sînt citate în bibliografia acestei lucrări. O menţiune specială în acest sens merită şi traducerea selectivă, în limba română, publicată de Delia Marga, în 1990, la editura Humanitas şi în 2000 la Editura ALL în volumul *Filosofia americană*; aceste volume au apărut sub redacţia lui Andrei Marga.

Bibliografia de la sfîrşitul cărţii de faţă cuprinde şi o serie de lucrări de referinţă dedicate operei lui Peirce şi aplicării modelului peircean de semioză în diferite domenii ale ştiinţelor umane.

Scanned with OKEN Scanner

Cei care s-au aplecat, în decursul timpului, asupra operei lui Peirce au remarcat faptul că multe dintre conceptele şi noțiunile pe care le foloseşte au un caracter polisemantic. Polisemia nu este întotdeauna explicită. Pe de altă parte, este un loc comun printre specialiştii în opera lui Peirce ideea că polisemia unor concepte – deşi face, adesea, dificilă, înțelegerea şi ordonarea sistemului de gîndire al filosofului american – nu presupune o inconsecvență. Trebuie să recunoaştem, de asemenea, că vastitatea şi complexitatea operei lui Peirce face sistemul său semiotic şi logico-filosofic greu de stăpînit, în totalitatea detaliilor şi implicațiilor sale de către un cercetător individual şi chiar de către o echipă. Evident, nici cercetarea din acest capitol nu are vreo pretenție de exhaustivitate.

Cauzele unui asemenea fenomen sînt multiple şi nu țin numai de vastitatea materialului care ar trebui parcurs şi de problemele pe care le ridică editarea. La toate acestea, se mai adaugă încă un motiv, la fel de obiectiv: nimeni nu este specialist în toate domeniile pe care le stăpînea Peirce (chimia, matematica, logica, astronomia, filosofia – mai ales cea germană – şi nu în ultimul rînd, lingvistica). S-ar putea afirma, fără a exagera prea mult, că Peirce este destul de aproape de idealul *omului universal* al Renaşterii[1].

Trebuie să precizăm însă, încă de la început că, în ciuda numeroaselor referințe explicite la lingvistică pe care le găsim în opera lui Peirce, acestea vor fi cvasiignorate în studiul de față. În perioada de aproape un secol care s-a scurs de cînd Peirce îşi elabora sistemul, lingvistica a evoluat considerabil. A porni acum, la începutul secolului al XXI-lea de la considerații cu caracter lingvistic elaborate la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi la începutul celui de al XX-lea, ne pare a fi o pistă falsă. În sprijinul acestei concluzii adăugăm şi faptul că Peirce nu l-a cunoscut pe Saussure, aşa cum, după toate probabilitățile, nici lingvistul de la Geneva nu era la curent cu cercetările întreprinse de Peirce. Nici Benveniste nu l-a citit pe Peirce (*cf.* Réthoré 1986). De-abia Charles Morris l-a cunoscut (deşi – din motive, evident, obiective – în mod insuficient). Morris este chiar primul semiotician care a atras atenția asupra necesității de a studia scrierile lui Peirce, pe care propriile sale texte se bazează explicit. La rîndul său, Roman Jakobson a atras atenția, încă din 1966 (după cum arătam şi în capitolul precedent al cărții de față) asupra faptului că ştiințele limbii ar fi evitat multe impasuri şi inadvertențe, dacă specialiştii în domeniu ar fi fost familiarizați cu scrierile lui Charles Sanders Peirce. Cercetările pe care le-am întreprins pînă acum asupra operelor lui Peirce şi Jakobson ne îndreptățesc, credem, să afirmăm că, atunci cînd făcea afirmația

---

Printre cele mai reprezentative dintre acestea se numără studiile aparținîndu-i lui Gérard Deledalle, primul traducător şi comentator al operei lui Peirce în limba franceză şi întemeietorul cercului de studii peirceene din cadrul renumitului Institut de Recherches en Sémiotique, Communication et Education (IRSCE), de la Universitatea din Perpignan. Din luna octombrie 1991, IRSCE este condus de Joëlle Réthoré, căreia îi exprim, şi pe această cale, gratitudinea pentru faptul de a mă fi invitat să predau două cursuri de semiotică la Universitatea din Perpignon, în luna octombrie 1993, în cadrul unui program de D.E.A. organizat de IRSCE. Cu această ocazie, am putut participa, în mai multe rînduri, la şedințele cercului de studii peirceene. Am menționat toate aceste experiențe succesive pentru că le consider a mă fi ajutat, în mare măsură, în înțelegerea gîndirii filosofului american şi, prin urmare, indirect, în elaborarea lucrării de față.

[1] De asemenea, după toate probabilitățile, Peirce nu a cunoscut filosofia Sfîntului Augustin, cu care sistemul său epistemologic se înrudeşte îndeaproape.

Scanned with OKEN Scanner

parafrazată mai sus, acesta din urmă se referea la lingvistică dintr-o perspectivă semiotică şi avea în vedere sistemul logico-filosofic al lui Ch. S. Peirce şi nu cunoştinţele sale – vaste, deşi mai degrabă punctuale – de lingvistică.

Pe de altă parte, este la fel de evident că terenul semioticii peirciene ar fi trebuit să fie mai mult şi mai bine defrişat decît era în anii '60 ai secolului precedent pentru ca teoria construită de Peirce să poată fi aplicată studiilor lingvistice. Iar pentru ca necesitatea aplicării unei metode peirciene să se impună cu pregnanţa cu care acest fenomen se petrece în ultimele două decenii era nevoie ca şi lingvistica generală să se dezvolte în măsura şi în direcţiile multiple în care a făcut-o în ultima jumătate din veac şi să devină, totodată, conştientă de propriile sale limite.

Teza de doctorat de stat a Joëllei Réthoré (1988) se numără printre lucrările fundamentale care demonstrează nu numai convergenţa, compatibilitatea dintre semiotica peirciană şi lingvistică, ci şi posibilitatea – ba chiar obligativitatea – de a dezvolta lingvistica – sintaxa, cu deosebire, pornind de la exemplele pe care le-a dat Peirce însuşi. Cu toate acestea, perspectiva pe care o adoptăm aici va fi diferită. Aşa cum arătam şi în primul capitol al lucrării, am preferat să aprofundăm teoria lui Peirce, pe de o parte, şi lingvistica – mai ales semantica, lexicologia şi pragmatica – pe de altă parte, pentru a le integra apoi într-o perspectivă, sperăm, inedită – de filosofie a limbajului.

În orice caz, indiferent din ce unghi am privi lucrurile, pare neîndoielnic că se poate încerca elaborarea unei teorii lingvistice coerente – în care limba este un sistem deschis şi dialectic – pornind de la semiotica lui Peirce. Acest deziderat devine cu atît mai evident, cu cît o asemenea teorie pune accentul pe pragmatica contemporană – în primul rînd, pe teoria enunţării. Înainte însă de a încerca să punem bazele unei asemenea teorii (căci nu ne propunem mai mult în paginile de faţă; chiar şi aşa – cu toată modestia de rigoare – această încercare este extrem de ambiţioasă), va trebui să încercăm elucidarea categoriilor fundamentale ale lui Ch. S. Peirce.

Niciodată nu va fi îndeajuns subliniat faptul că sistemul semiotic şi logico-filosofic al lui Peirce este de o complexitate şi de o vastitate de neegalat. În plus, este vorba despre un labirint construit circular, mai exact în spirală.

Cu riscul ca acest capitol să pară fastidios, am ales să începem prin a reproduce cît mai multe dintre definiţiile date (şi clarificările aduse) de Peirce noţiunilor fundamentale cu care operează. Este un truism faptul că nu putem încerca să reconstituim un sistem, fără a-i cunoaşte – cît mai în detaliu – părţile componente. În plus, după ştiinţa noastră, un asemenea demers este inedit în spaţiul ştiinţific şi cultural românesc.

2. Categoriile fundamentale ale semioticii lui Charles Sanders Peirce

(a) *Semnul*

În centrul sistemului semiotic al lui Peirce se află conceptul de *semn*: „[...] întregul univers este impregnat de semne" [*perfused with signs*, în original, n.n.] precizează Peirce (5.548).

Pe de altă parte, după cum va arăta, în repetate rînduri, pe parcursul miilor de pagini pe care le-a dedicat subiectului, „nimic nu poate fi *semn* decît cu condiţia de a fi interpretat ca semn" (2.308, s.n.), adică de a avea propriul său *interpretant* (*cf.*

Scanned with OKEN Scanner

infra). Ceea ce înseamnă (după cum vom explica în secțiunea următoare a acestui capitol secund), că semnele depind, permanent, unele de altele.

În prima parte a acestei secțiuni vom încerca să reproducem, pe rînd, cele mai cunoscute definiții ale *semnului* pe care le dă filosoful american. Una dintre cele mai des citate definiții este următoarea:

> „[Un semn este] tot ceea ce determină ceva diferit de el ([numit] interpretantul său) să trimită la un obiect; [este vorba despre același] obiect la care trimite el însuși; în acest fel, interpretantul devine, la rîndul său, semn și așa mai departe *ad infinitum*" (2.203).

Într-un paragraf redactat anterior și inclus în primul volum din *Collected Papers*, Peirce arată că:

> „Prin semn înțeleg tot ceea ce comunică o noțiune definită cu privire la un obiect, indiferent în ce mod, cu condiția ca aceste modalități de a comunica gîndirea să ne fie familiare" (1.540).

Pe parcursul acestui capitol, ne vom strădui să explicităm cît mai bine (cît mai multe dintre) aceste noțiuni fundamentale (*representamen, semn, obiect, interpretant*) cu care operează Peirce. De altfel, o face, adesea, el însuși, dîndu-și seama de caracterul lor, de multe ori criptic. De exemplu, într-o scrisoare către Lady Welby, Peirce spune:

> „Definesc un semn drept ceva care este determinat de altceva, numit obiectul său și care, în consecință, determină un efect asupra unei persoane, efect pe care îl numesc interpretant; la rîndul său, interpretantul este determinat în mod mediat, de gîndire" (LW 39).

O definiție asemănătoare a *semnului* se întîlnește și într-unul dintre manuscrisele semioticianului american:

> „Orice semn, de orice fel ar fi, mediază între un obiect, cu care se potrivește – mai mult sau mai puțin – ca formă, astfel încît [datorită acestei asemănări formale] obiectul determină [atît] semnul [cît] și un efect pe care [obiectul] este destinat să-l producă, și pe care îl prezintă ca fiind rezultatul obiectului" (MS 318)[1].

Rezultă deci că *semnul* este diferit de *obiect*. Peirce subliniază acest fapt, explicînd că:

> „Dacă un semn este altceva decît obiectul său, trebuie să existe fie în gîndire, fie în expresie, o explicație sau un argument sau un context oarecare, menit[e] să arate cum – în ce sistem sau pentru care motiv – semnul reprezintă obiectul sau mulțimea obiectelor pe care le reprezintă" (2.230)[2].

Aceasta înseamnă că:

> „Un semn nu este semn decît dacă se poate traduce într-un alt semn, în care este mult mai dezvoltat" (5.594),

pentru că:

> „Un semn este ceva prin cunoașterea căruia cunoaștem mai mult decît pe el" (8.332).

---

[1] Inserturile dintre paranteze drepte, în interiorul citatelor, ne aparțin.
[2] Peirce folosește termenul de „mulțime" cu accepția din matematică.

Scanned with OKEN Scanner

Ca o concluzie provizorie la cele spuse pînă acum, ni se pare potrivit să amintim definiția conform căreia:

> „Un semn mediază între semnul interpretant şi obiectul său" (8.332).

(b) *Semioza, representamenul*

Semioza peirciană este procesul care generează semnul (lingvistic sau nu). Acest proces operează cu trei categorii fundamentale: *primeitatea* sau *primul*, [„First" sau „Firstness", în original, „la priméité" sau „le premier", în traducerea franceză a lui G. Deledalle, n.n.], *secunditatea* sau *secundul* [„Second" sau „Secondness", în original, „la secondéité" sau „le second", în traducerea lui Deledalle, n.n.] şi *terțitatea* sau *terțul* [„Third" sau „Thirdness" în original, „la tiercéité" sau „le tiers", în versiunea lui Deledalle, n.n.].

Primeitatea este un *representamen*.

Peirce afirmă:

> „Definesc representamenul drept orice entitate care poate fi analizată" (1.540).
> „Representamenul este orice lucru căruia i se aplică analiza semiotică, atunci cînd vrem să descoperim ceea ce este, în esență, un semn" (1.540)

şi

> „Representamenul este subiectul unei relații triadice cu secundul său, numit *obiect* pentru un terț, numit *interpretantul* său, această relație triadică fiind de aşa natură încît representamenul îşi determină interpretantul să stabilească aceeaşi relație triadică cu acelaşi obiect pentru un interpretant oarecare" (1.541).

Peirce precizează, de asemenea, că modalitatea de a fi a unui representamen este capacitatea sa de a se repeta, adică de a face ca orice interpretant să fie, la rîndul său, un representamen.

Ca şi în cazul *semnului*, Peirce subliniază că:

> „Modul de a fi al unui representamen este capacitatea acestuia de a se repeta" (5.138).

Din cele arătate pînă acum, s-ar putea deduce o oarecare confuzie între conceptul de *semn* şi acela de *representamen*, confuzie pe care vom face tot ce ne stă în putință să o elucidăm pe parcursul acestui al doilea capitol. Deocamdată, în sprijinul celor afirmate anterior, precizăm că, dacă „semnul este tot ceea ce comunică o noțiune definită despre un obiect" (1.540, *cf. supra*), în acelaşi paragraf aflăm că:

> „Representamenul este orice categorie căreia i se aplică analiza atunci cînd vrem să descoperim ceea ce este, în esență, semnul" (1.540).

Astfel, „un *semn* este un representamen cu un interpretant mental" (2.274).

După cum vom arăta, în detaliu, pe parcursul acestui capitol, *semnul* este întotdeauna rezultatul unei relații triadice, adică o terțitate. De altfel, Peirce o spune, concentrat, într-una dintre cele mai des citate definiții pe care o dă *semnului*:

Scanned with OKEN Scanner

„Un semn sau representamen este o Primeitate care se află într-o autentică relaţie triadică cu un Secund, numit *obiectul* său, astfel încît să fie capabil să determine un Terţ, numit *interpretantul* său, să stabilească aceeaşi relaţie triadică cu obiectul pe care o stabileşte semnul cu acelaşi obiect" (2.274).

Cu alte cuvinte:

„Primeitatea este agent, secunditatea este pacient, terţitatea este acţiunea prin care cea dintîi o influenţează pe cea de a doua. Între început, ca primeitate şi sfîrşit ca terţitate, intervine procesul [de semioză, n.n.] care conduce de la primul la ultimul" (1.361).

Astfel, primeitatea apare ca o „potenţialitate abstractă" (Peirce 1955: 85) ce reprezintă „elementul monadic al lumii" (Peirce 1955: 87), adică „ceva pozitiv şi *sui generis* [...], absolut simplu şi nedecompozabil în părţi" (Peirce 1955: 83).

De vreme ce representamenul este o primeitate, iar interpretantul este o terţitate, şi între primeitate şi terţitate există o serie de asemănări, care fac, uneori, dificil de înţeles procesul de semioză, în cazul în care scrierile lui Peirce (măcar cele tipărite pînă acum) nu sînt studiate în profunzime şi în cvasitotalitatea lor. Peirce se opreşte asupra diferenţelor fundamentale dintre primeitate şi terţitate, aşa cum a scos în evidenţă (*cf. supra*) şi deosebirile dintre *representamen*, pe de o parte, şi *semn*, pe de altă parte:

„Terţitatea este o categorie generală, ca şi primeitatea, numai că, în timp ce primeitatea este posibilitate, terţitatea este lege. Terţitatea este categoria relaţiei gîndite, însă nu abstract, ci în raport cu acţiunea viitoare [Terţitatea] este categoria predicţiei ştiinţifice" (1.26).

În ultimul volum din *Collected Papers*, aflăm că:

„În forma sa autentică, terţitatea este relaţia triadică existentă între semn, obiectul acestuia şi gîndirea interpretantă, la rîndul său semn, considerată a constitui modalitatea de a fi a unui semn" (8.332).

Sau, după cum explicitează Peirce într-o scrisoare al cărei destinatar este lady Welby:

„Un terţ este ceea ce aduce un prim în relaţie cu un secund" (LW 39).

Toate datele necesare unui proces de semioză sînt incluse în aceste trei categorii.

Aceste definiţii peirciene au fost sintetizate, cu mai bine de un deceniu în urmă, de Gérard Deledalle (1990: 32), care a arătat că:

„Încă din 1867, Peirce ajunsese la concluzia că există trei categorii [...] fundamentale:
(1) Primeitatea: categoria calităţii sau a sentimentului;
(2) Secunditatea: categorie a relaţiei, pe care o va transforma în categorie a reacţiei, atunci cînd va fi tras consecinţele substituţiei logicii predicţiei aristotelice prin logica relaţiei;
(3) Terţitatea: categoria medierii sau a gîndirii".

Acestea sînt singurele categorii peirciene posibile.

Aşa cum explică, pe bună dreptate, Peirce:

Scanned with OKEN Scanner

> „Nu există o a patra clasă de termeni, [...] pentru că atunci cînd este introdus un terț [...] toți membrii superiori sînt dați implicit [...]" (3.68).

În finalul acestei secțiuni, am dori, totuşi, să facem cîteva precizări care ne par a reieşi din studiul atent al scrierilor peirciene, dar pe care nu le-am întîlnit nicăieri, în vasta bibliografie de specialitate consultată pînă acum. Aceste precizări au şi funcția de concluzie a subsecțiunii de față:

1) Precizarea (şi concluzia) principală (din care decurg şi căreia i se subsumează celelalte) priveşte perechile de termeni: *prim* şi *primeitate*, *secund* şi *secunditate*, respectiv *terț* şi *terțitate*.

Deşi Peirce pare să folosească în variație liberă termenii din cadrul fiecărei perechi, după părerea noastră ei nu sînt perfect sinonimi.

Considerăm că *primul* este primeitatea î n r e l a ț i e cu secunditatea şi cu terțitatea, *secundul* este secunditatea î n r e l a ț i e cu primeitatea şi cu terțitatea, iar *terțul* este terțitatea î n r e l a ț i e cu primeitatea şi cu secunditatea.

2) Prin urmare, *primeitatea*, *secunditatea* şi *terțitatea* constituie mai curînd „mărimi", în sensul matematic al termenului.

3) La rigoare, *primeitatea, secunditatea* şi *terțitatea* ar putea fi luate în considerare şi descrise şi î n a f a r a *contextului*.

4) Cu totul altfel stau lucrurile în cazul *primului*, *secundului* şi *terțului*, care au o existență exclusiv r e l a ț i o n a l ă.

5) Trebuie să ne amintim, în acest sens, şi faptul că Peirce consideră că Primeitatea, Secunditatea şi Terțitatea sînt Categorii Universale. Aplicate în domeniul analizei lingvistice, aceste categorii nu țin seama, prin urmare, de specificul unei limbi sau al alteia.

De altfel, Peirce o spune, concentrat, într-una dintre cele mai des citate definiții pe care le dă *Semnului*:

> „Un semn, sau representamen, este ceva care stă pentru [alt]ceva într-o anumită privință sau într-o anumită calitate. [Semnul] se adresează cuiva, adică creează în mintea acelei persoane un semn echivalent sau, poate, mai dezvoltat. Semnul pe care îl creează îl numesc *interpretant* al primului semn. Semnul stă pentru ceva, [numit] obiectul său. El stă pentru acel obiect nu în toate privințele, ci în legătură cu un fel de idee, pe care am numit-o *fundalul* representamenului" (2.228).

(c) *Obiectul*

După cum s-a văzut, din citatele anterioare, procesul de semioză se bazează pe o relație triadică. Drept consecință a acestui proces, este generat *semnul*. Această categorie de bază a semioticii (peirciene) este rezultatul relației stabilite între *representamen*, *obiect* şi *interpretant*.

În cele ce urmează, ne vom concentra atenția asupra *obiectului*.

Potrivit unei alte definiții – extrem de cunoscute – a semnului, Peirce arată că:

Scanned with OKEN Scanner

> „Semnul stă pentru ceva, [numit] obiectul său, dintr-un anumit punct de vedere. Semnul stă pentru obiect nu în toate privințele, ci în raport cu un fel de idee pe care am numit-o fundalul representamenului" (2.228).

Rezultă limpede, din definiția de mai sus că obiectul nu este niciodată reprezentat integral (ci numai „dintr-un anumit punct de vedere"). Acesta este unul dintre principalele motive pentru care semioza este *infinită* (sau *ilimitată*). La fel este și *interpretarea*, care nu este nimic altceva decît un tip privilegiat de semioză.

La fel este *gîndirea* în general, la rîndul său – un proces de semioză.

În acest sens, Peirce arată că „orice gînd trebuie să se adreseze unui alt gînd" (5.253), ceea ce face ca orice proces de semioză (prin urmare, de gîndire) să poată fi numai „întrerupt", dar niciodată „încheiat" (5.284).

Într-un paragraf aproape imediat ulterior, definiția pe care tocmai am citat-o cu privire la *obiect* este aprofundată și rafinată:

> „Semnul nu poate decît să reprezinte obiectul și să spună ceva despre el. Semnul nu permite nici cunoașterea, nici recunoașterea obiectului" (2.231).

Această definiție (ca și multe dintre cele reproduse pînă acum) își va dovedi relevanța cu deosebire în secțiunea a treia a prezentului capitol, care se va ocupa de semiotică și lexicologie.

Tot în volumul al doilea din *Collected Papers*, Peirce se întreabă, retoric:

> „De ce este nevoie ca un semn să trimită la un obiect?
> Pentru că [explică, imediat, filosoful] nici o informație nu poate fi transmisă și înțeleasă, dacă nu recurgem – într-o manieră directă sau indirectă – la cunoștințele noastre anterioare" (2.231).

Conchidem că nici un proces de cunoaștere nu este aprioric.

Aceste cunoștințe anterioare reprezintă ceea ce, în paragraful 2.228 (*cf. supra*) Peirce numește *fundalul representamenului* [*ground*, în textul lui Peirce, „le fondement", în traducerea franceză a lui Gérard Delledalle, n.n.].

Astfel stînd lucrurile, ne pare îndreptățită concluzia că *fundalul* representamenului este echivalent cu noțiunile de *cod, context* și *sistem*, așa cum au fost definite acestea de Roman Jakobson (1960).

Referitor la *fundalul* representamenului, Dinda Gorlée (*cf.* Gorlée 1993: 49) remarcă, pe bună dreptate, faptul că, indiferent de natura ei, semioza necesită selectarea unui fundal *specific* [s.n.], adică a unui punct de vedere în termenii căruia obiectul devine relevant pentru înțelesul semnului, în funcție de valoarea sa practică.

Prin urmare, credem că putem trage concluzia că, pentru orice proces de semioză, este importantă nu numai n a t u r a obiectului interpretat, ci și c o n t e x t u l în care se găsește și chiar subiectivitatea interpretului.

Rolul *obiectului*, ca și al *fundalului* representamenului este descris de Peirce și în termenii următori:

> „S-ar putea ca cititorul să creadă că un semn nu are nevoie să trimită la ceva dinainte cunoscut. Dar o informație nu poate fi transmisă și înțeleasă, dacă nu face apel, direct sau indirect, la cunoștințele noastre anterioare" (2.231).

Scanned with OKEN Scanner

Şi această remarcă (pe care am putea-o eticheta drept „de bun-simţ") îşi va dovedi utilitatea în secţiunea dedicată, în capitolul de faţă, lexicologiei.

Mai trebuie adăugat că, ulterior, spre sfîrşitul vieţii, Peirce a renunţat la conceptul de *fundal* în favoarea celui de *obiect imediat* (*cf. infra*).

Într-unul dintre manuscrisele mai rar citate, Peirce precizează explicit faptul că obiectul poate fi considerat din trei puncte de vedere: (1) ca o entitate cu determinări interioare, (2) ca o entitate aflată în relaţie cu o altă entitate şi (3) ceva care face ca un secund să fie în relaţie cu un terţ (MS 810).

Concluzia care ne pare a se impune din cele arătate pînă acum este verbalizată de Peirce însuşi, între altele într-un manuscris din 1902:

> „Este uşor de constatat că obiectul unui semn – oricum, acel obiect căruia semnul pretinde că i se aplică [sic!, n.n.] nu poate fi decît tot un semn" (MS 599).

Pentru a-şi face teoria şi mai explicită, Peirce mai precizează şi faptul că, întotdeauna:

> „Cuvîntul *semn* va fi folosit pentru a desemna un obiect perceptibil sau numai imaginabil" (2.230).

Această afirmaţie se va dovedi de o mare utilitate în demonstraţia pe care o vom face în secţiunile următoare din acest al doilea capitol.

Desigur, obiectul trebuie să fie anterior semnului, ceea ce înseamnă că, aşa cum vom vedea, procesul de semioză este iniţiat de obiect, mai exact de *obiectul dinamic* (*cf. infra*). Chiar şi în acest stadiu al expunerii credem că putem avansa ipoteza că semnul este influenţat, determinat de obiect, ceea ce implică ideea că – în etapa iniţială a semiozei – semnul este elementul pasiv, în timp ce obiectul este elementul activ. Sîntem, în acelaşi timp, îndreptăţiţi să conchidem că o r i c e proces de semioză, f i e c a r e proces de semioză furnizează informaţii noi cu privire la obiect. Astfel, obiectul ajunge să i se dezvăluie interpretului în mod t r e p t a t.

(d) *Obiectul imediat, obiectul dinamic*

Categoria generică a obiectului peircian se împarte în *obiectul imediat* şi *obiectul dinamic* (*mediat* sau *real*).

Vom încerca, şi în acest caz, să trecem în revistă cele mai importante definiţii pe care le dă filosoful american (sub)categoriilor amintite. Definiţiile vor fi ordonate în aşa fel încît noţiunile să devină din ce în ce mai limpezi, cu un minimum de comentarii necesar.

Astfel, Peirce spune, între altele, că:

> „Un semn are două obiecte: obiectul aşa cum este reprezentat, şi obiectul în sine" (8.33).

Cum cele două (sub)categorii sînt interdependente, şi definiţiile lor apar, de regulă, împreună, în acelaşi paragraf.

După cum ştim însă (*cf. supra* 2.228, 2.230, 2.231), obiectul în sine nu poate fi niciodată redat în semn, pentru că semnul facilitează numai o cunoaştere indirectă şi nu poate ajunge la obiectul real. Semnul permite numai cunoaşterea obiectului imediat, adică a acelui obiect care se constituie prin reprezentare.

Scanned with OKEN Scanner

Tot în ultimul volum din *Collected Papers* găsim precizarea că:

> „[...] este necesar să distingem între *obiectul imediat*, adică obiectul așa cum îl reprezintă semnul, și *obiectul dinamic* sau obiectul cu adevărat eficient [*really efficient*, n.n.], care însă nu este prezent imediat în semn" (8.343).

Prin urmare, este limpede că semnul trebuie să-și sugereze obiectul, iar „substanța acestei sugestii este obiectul imediat" (LW 31). Obiectul imediat este obiectul ca atare, „în semn" (LW 1908), este „ideea pe baza căreia este construit semnul" (MS 318), în timp ce obiectul dinamic este obiectul în afara semnului, într-un context propriu. „Obiectul dinamic nu apare imediat sau direct în representamen" (Deledalle 1979: 118) și nu are o existență stabilă în afara contextului.

Din ultimul volum din *Collected Papers*, aflăm că obiectul dinamic este „obiectul așa cum este el cunoscut prin semn; prin urmare, este o idee" (8.183). În același loc, Peirce precizează, de asemenea, că „obiectul dinamic este obiectul așa cum va putea fi înțeles și descris, poate, într-o zi, de știință" (8.183).

Această ultimă observație este importantă pentru aplicarea modelului peircian de semioză la analiza lingvistică (în speță, la lexicologie), pe care ne-o propunem în cea de a treia secțiune din acest capitol.

Se știe că obiectul este un Secund (*cf. supra*, 1.541, 1.361). Obiectul imediat reprezintă însă obiectul (un Secund) în primeitatea sa. Aceasta înseamnă că obiectul imediat este un secund degenerat, incapabil să conducă la un Terț, adică la o legitate (așa cum sînt, de pildă, semnele lingvistice – întotdeauna și fără îndoială, terți).

De vreme ce obiectul imediat este un obiect degenerat, orice proces de semioză pe care ar încerca să-l stabilească nu poate decît să eșueze.

Gérard Deledalle explică mai în detaliu acest fenomen complex al intervenției obiectelor în procesul de semioză. Astfel, semioticianul francez arată că, „atunci cînd secundul suferă o modificare prin acțiunea primeității", și depinde de această modificare, „secundul este mai autentic" (Deledalle 1979: 73). În consecință, într-o astfel de situație, obiectul are un caracter dinamic, este un obiect dinamic. Deledalle continuă însă arătînd că „dependența nu trebuie să fie de așa natură încît secundul să fie un pur accident sau incident al primeității, pentru că atunci [secundul] degenerează din nou" (*ibidem*), adică redevine obiect imediat [n.n.]. Această observație ne îndreptățește să conchidem că, între obiectul imediat și obiectul dinamic este o diferență de grad și frontieră, laxă, explicabilă prin context și prin perspectiva adoptată de interpret.

Este posibil, însă, ca obiectul imediat și obiectul dinamic să fie diferite unul de altul, să fie două entități distincte. Totuși, așa cum precizează – pe bună dreptate, credem – Dinda Gorlée (1993: 51):

> „cu cît cineva știe mai multe, în mod general, despre un fenomen, eveniment particular etc., cu atît obiectul imediat și obiectul dinamic vor tinde să fie identice".

Semiotica lui Peirce este o gnoseologie, o epistemologie și o fenomenologie. Ca un corolar al acestor observații, Peirce spune, de altfel, explicit, că:

> „Se poate considera că ansamblul obiectelor formează un obiect complex" (2.230).

Semnul exprimă obiectul dinamic numai într-o manieră i n d i r e c t ă, prin intermediul experienței și prin „observație colaterală, ajutată de imaginație și de

Scanned with OKEN Scanner

gîndire, ceea ce rezultă, de obicei, într-o anumită idee privitoare la obiect" (MS 318). Constatăm, prin urmare, că, în timp ce obiectul dinamic este „un agent independent care determină semnul" [MS 292], obiectul imediat este determinat de semn. Obiectul imediat este obiectul aşa cum îl reprezintă semnul şi este cunoscut numai ca urmare a unei examinări superficiale a semnului.

Obiectul imediat reprezintă obiectul (care este un secund) printr-o primeitate. Ceea ce înseamnă că obiectul imediat este un secund degenerat, care, aşa cum arătam mai înainte, nu poate participa la generarea interpretantului. Cu toate acestea, nu trebuie pierdut din vedere faptul că obiectul imediat este „ideea pe care e construit semnul" (MS 318).

Este evident faptul că deşi, aşa cum am văzut, obiectul este, la rîndul său, un semn (*cf. supra*, MS 599), semnul trebuie să fie d i f e r i t de obiectul pe care îl reprezintă, iar obiectul precede semnul.

(e) *Interpretantul*

Interpretantul este cea de a treia categorie peirciană importantă din triada care constituie semnul. Interpretantul lui Peirce are o extensiune mai mare decît aceea a *conceptului* lui Saussure.

Iată cîteva dintre cele mai cunoscute definiţii ale interpretantului:

> „Semnul este subiectul unei relaţii triadice pentru un terţ, numit interpretant" [al semnului, n.n.] (1.541).
>
> „[Interpretantul este] posibilul terţ corelat dintr-o relaţie triadică" (2.242).

Spre sfîrşitul vieţii, Peirce defineşte interpretantul semnului [drept] semnificaţia sa [*its significance*, în original, n.n.] (8.179), dar afirmă că şi interpretantul este „semnificaţia unui semn [*the signification of a sign*, în original, n.n.]" (8.184)[1].

De asemenea, interpretantul este definit drept conţinutul[2] redat de un semn, „tot ceea ce este explicit în semnul însuşi, independent de context şi de circumstanţele enunţării" (5.474). Totuşi:

> „Nu e absolut necesar ca interpretantul să existe în realitate. Este suficient să existe în stare de posibilitate" (2.92).

Această afirmaţie a filosofului american o face pe Buczynska Garewicz (1983: 30) să considere, cu îndreptăţire, în opinia noastră, că: „Interpretantul reprezintă mai curînd posibilitatea unui dialog viitor [între semne, n.n.]".

Este demnă de remarcat şi afirmaţia Giovannei Cosenza, care îşi propune să clarifice noţiunea peirciană de *interpretant* făcînd apel la teoria lui Saussure, mai bine cunoscută (cel puţin pînă la un moment dat) în spaţiul european. Cercetătoarea arată că:

---

[1] Faptul că Peirce însuşi foloseşte, în variaţie liberă termeni precum „significance" şi „signification" constituie un argument suplimentar în favoarea opţiunii noastre, exprimate încă din capitolul întîi, pentru termenul generic *înţeles*, menit să uşureze explicarea unei teorii – şi aşa extrem de complexe.

[2] Vezi nota 1, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

> „Pentru a înțelege [cum poate fi definit] semnificantul în teoria lui Peirce, va trebui să examinăm cu atenție conceptul său de *interpretant*, pentru că acesta așa cum este revelat în înțelegerea adecvată a semnului însuși [...] este numit, de regulă, *înțelesul* semnului" (4.536) (Cosenza 1988: 170).

Această precizare își va dovedi utilitatea în secțiunea dedicată lexicologiei din perspectiva semioticii peirciene (*cf. infra*).

Ca și obiectul, interpretantul este, la rîndul său, un semn. Redăm mai jos cîteva dintre definițiile interpretantului, care postulează explicit echivalența dintre semn și interpretant.

Astfel, un semn „se adresează cuiva, adică [semnul] creează în mintea acelei persoane un semn echivalent [...] Acel semn pe care îl creează îl numesc interpretantul primului semn" (2.228).

În opinia lui Peirce „interpretantul nu este nimic altceva decît o altă reprezentare [...]" (1.339).

> „Ca o consecință a faptului că fiecare semn determină un interpretant, care este, la rîndul său, un semn, ne găsim în fața fenomenului unor semne suprapuse altor semne" [*we have signs overlying signs*, în original, n.n.].

> „Nici un semn nu poate funcționa ca atare, decît atîta timp cît este interpretat într-un alt semn [...]. În consecință, este absolut esențial pentru un semn să afecteze un alt semn [...]. Ceea ce vreau să spun este că atunci cînd există un semn *va exista* [*there will be*, în original, n.n.] o interpretare într-un alt semn" (8.225).

Uneori, filosoful american pare să folosească, în variație liberă, termenul *interpretant* și sintagma *gîndire interpretantă* [*interpretative mind*, în textul original, *la pensée interprétante*, în traducerea lui G. Deledalle].

Citind însă cu atenție textele lui Peirce, credem că putem afirma că, între cele două categorii, există, totuși, o diferență de nuanță. *Interpretantul* (considerat separat, pentru necesitățile analizei) este o *terțitate*, în timp ce *gîndirea* interpretantă este un *terț* (*cf. supra*).

Existența gîndirii interpretante se explică, după părerea noastră, prin aceea că orice gîndire are capacitatea de a produce interpretanți. Generarea interpretanților este proprie gîndirii umane.

(f) *Tipuri de interpretanți*

Interpretantul peircian se împarte în trei (sub)categorii fundamentale și anume: (a) *interpretantul imediat* – o abstracție, constînd într-o posibilitate; (b) *interpretantul dinamic* – un simplu eveniment actual și (c) *interpretantul final* – acela spre care tinde interpretantul actual.

Interpretantul imediat este „interpretantul reprezentat sau semnificat în semn" (8.343). Sau, după cum spune tot Peirce, în alte paragrafe, interpretantul imediat este „tot ceea ce [semnul] exprimă în mod imediat" (8.314); el constă din „calitatea impresiei pe care un semn este în măsură să o producă, nu dintr-o relație reală" (8.313). Interpretantul imediat este „tot ceea ce este explicit în semn, independent de context" (5.414).

Scanned with OKEN Scanner

> „Interpretantul imediat este un interpretant *perceptiv*. Interpretantul imediat percepe exclusiv obiectul imediat, despre care spune n u m a i ceea ce îi permite să spună metoda de analiză" (Deledalle 1979: 119).

Interpretantul imediat mai este numit şi interpretant *emoţional*. Însăşi această calitate îl face să fie un interpretant degenerat. Interpretantul imediat este de natura unei impresii; este efectul total, neanalizabil, pe care un semn este calculat să-l producă. Interpretantul imediat este prima impresie, efectul prim pe care semnul îl produce sau l-ar putea produce asupra minţii (capabile să înţeleagă), fără ca, totuşi, mintea să reflecteze asupra semnului. Toate aceste caracteristici apropie interpretantul imediat de representamen; de altfel, după cum vom arăta în continuare, în cea de a doua etapă a procesului de semioză, interpretantul imediat îndeplineşte (şi) funcţia unui representamen. *Interpretantul dinamic* este „efectul propriu-zis pe care semnul, ca semn, îl determină cu adevărat" [*the actual effect which the Sign, as a Sign, really determines*, n.n.] (4.536). Interpretantul dinamic „furnizează toate informaţiile necesare interpretării semnelor" (Deledalle 1979: 119).

Am văzut (*cf. supra*) că interpretantul imediat se bazează exclusiv pe obiectul imediat. Spre deosebire de interpretantul imediat, interpretantul dinamic poate stabili relaţii atît cu obiectul imediat, cît şi cu cel dinamic.

În cazul în care relaţia este stabilită cu obiectul dinamic,

> „interpretantul dinamic va folosi ca sursă de informaţii chiar contextul obiectului [...]. Se pot distinge două tipuri de interpretant dinamic, factorul care îi diferenţiază este faptul că interpretantul face – sau nu – apel la o experienţă colaterală pentru a trimite la obiect. Dacă *nu* face apel la o experienţă colaterală, interpretantul dinamic (Id_1) este o lectură în contextul prezent al cunoştinţelor interpretului. [...]. Dacă, dimpotrivă, interpretantul *face* apel la o experienţă colaterală pentru a trimite la obiect, acest interpretant dinamic (Id_2) este o lectură într-un context imediat străin (exterior sau anterior) cunoştinţelor interpretului. Este de la sine înţeles faptul că Id_1 este un interpretant degenerat, în timp ce Id_2 este un interpretant autentic" (Deledalle 1979: 119–120).

Toate aceste caracteristici ale interpretantului imediat reprezintă argumente suficiente pentru a înţelege – şi a considera perfect motivată – afirmaţia lui Peirce că:

> „În cazul interpretantului dinamic intervine elementul voliţional al interpretării" (8.185).

Mai trebuie adăugat că interpretantul dinamic este de două feluri: (a) autentic, atunci cînd intră în relaţie cu obiectul dinamic şi (b) degenerat, atunci cînd încearcă să intre în relaţie cu obiectul imediat.

Interpretantul final „nu este nimic altceva decît încă o reprezentare" (1.339). Este „ceea ce, în final, ar urma să fie considerat drept adevărata interpretare, dacă problema va fi dezbătută atît de serios încît să se ajungă la o opinie finală" (8.184). Interpretantul final „furnizează sistemele de interpretare, după dezvoltarea suficientă a gîndirii" (Deledalle 1979: 119).

Este importantă şi precizarea lui Peirce că „nu toate semnele au interpretanţi logici [finali, n.n.], ci numai conceptele intelectuale şi altele asemenea" [sic!, n.n., *and such like*, în original].

Scanned with OKEN Scanner

Interpretantul final implică interpretantul dinamic şi pe cel imediat, iar interpretantul dinamic implică interpretantul imediat.

Conform unei alte definiții sintetice pe care o dă Peirce:

> „Interpretantul imediat este implicat în faptul că fiecare semn trebuie să îşi aibă interpretabilitatea sa specifică, înainte de a avea un interpret.
> Interpretantul dinamic este ceea ce este experimentat în fiecare act de interpretare şi diferă de la un caz la altul, iar interpretantul final este unul dintre rezultatele interpretative la care fiecare interpret este menit să ajungă, dacă semnul este suficient studiat.
> Interpretantul imediat este o abstracție, constînd dintr-o Posibilitate.
> Interpretantul dinamic este un eveniment singular real" [*a single actual event*, n.n.].
>
> „Interpretantul final este acea categorie spre care tinde interpretantul dinamic" (LW 111).

Am văzut (*cf. supra*) că interpretantul imediat mai este numit de Peirce „*interpretant afectiv*, [pentru că este] sentimentul pe care ni-l produce un semn şi cu ajutorul căruia recunoaştem efectul semnului" (5.475). Un exemplu de interpretant afectiv (în opinia lui Peirce) este sentimentul produs de o execuție muzicală.

Interpretantul dinamic mai este numit „*interpretant energetic* [pentru că] este efectul pe care îl produce un semn, atunci cînd implică un efort" (5.475).

Interpretantul final se mai numeşte „*interpretant logic* [pentru că este] efectul produs ca urmare a unui efort mental. Acest efect poate fi un gînd, adică un semn mental. Dacă acest semn este de tip intelectual – şi trebuie neapărat să fie –, trebuie să aibă el însuşi un interpretant logic, astfel încît el nu poate fi interpretantul logic ultim al conceptului. Se poate dovedi că singurul efect mental produs astfel, efect care să nu fie un semn, ci o aplicație generală, este *schimbarea unei obişnuințe* [s.n.], dacă înțelegem prin schimbarea obişnuinței o modificare a tendințelor de acțiune ale unei persoane, rezultînd din experiențele sale anterioare sau din eforturile anterioare ale voinței, sau ale acțiunilor sale, sau dintr-un complex al acestor două genuri de cauze" (5.476).

Gérard Deledalle (1979: 120–123) explicitează remarcile din labirintul semiotic al lui Peirce, precizînd că interpretantul final, un „interpretant sintetic" prin excelență, „poate îmbrăca trei forme [abreviate: If_1, If_2 şi If_3]. If_1 este o obişnuință generală, căpătată ca urmare a unei experiențe mai degrabă colective decît individuale de a interpreta semnele la un moment dat, într-un spațiu dat. [...] De If_1 depind toate prejudecățile rasiale, religioase, intelectuale, precum şi toate ideologiile [...]. If_1 diferă de la o societate la alta. [...]. If_2 este o obişnuință specializată, controlată ştiințific. If_3 se lipseşte de interpretantul dinamic. Este, la propriu [*à la lettre*, în original, n.n.] în afara contextului. If_3 nu recurge la nici o experiență pentru a putea exista".

Pe scurt, după cum subliniază Buczynska-Garewicz (1983: 33), dacă „interpretantul imediat reprezintă o posibilitate a semnului, iar interpretantul dinamic constituie un fapt empiric de interpretare sau o serie de rezultate factuale pe care le implică înțelegerea unui semn, interpretantul final este o regulă generală, care guvernează o înțelegere adecvată".

Scanned with OKEN Scanner

3. Etapele semiozei peirciene

Am arătat, în secţiunile precedente din acest capitol că majoritatea categoriilor fundamentale cu care operează Peirce au definiţii multiple şi, uneori, contradictorii, ceea ce face ca teoria filosofului american să aibă, la prima vedere, un aspect fărîmiţat. În plus, pentru toţi cei care s-au ocupat de reconstituirea sistemului logico-filosofic extrem de complex al semioticianului american este evident faptul că majoritatea categoriilor peirciene – de regulă, polisemantice – intervin de mai multe ori în descrierea procesului de semioză, îndeplinind, de fiecare dată, o funcţie diferită de cea anterioară sau de cea ulterioară (desigur, fără ca acest proces să fie întotdeauna declarat).

Tot mai mulţi dintre specialiştii în Peirce vorbesc despre „o procesualitate arhitectonică" (*cf.* Eco 1980, *inter alii*). Cu alte cuvinte, ei se referă la semioză ca la un edificiu care se (re)construieşte (treptat), după un plan ale cărui coordonate generale sînt date, firește, în labirintul scrierilor peirciene, a cărui temelie nu se poate pune decît într-un singur fel, dar ale cărui elemente pot varia într-un stil aproape postmodern.

Dinda Gorlée (1993: 221) arată că „semioza explică şi exemplifică efectul cumulativ al dezvoltării obiceiurilor, regulilor şi strategiilor pe care le întruchipează interpretanţii, întărind, în acest mod, achiziţia obiceiurilor şi forţa dinamicii acestora – care astfel devine predictibilă". Aceeaşi cercetătoare scoate în evidenţă faptul că:

> „interpretantul imediat este un semn al caracterului interpretabil al semnului, al capacităţii semnului de a fi interpretat. Interpretantul imediat denotă capacitatea generativă a semnului, revelînd posibilitatea existenţei unei serii de interpretanţi ulteriori, deocamdată încă vagi şi neanalizabili, care pot fi produşi în anumite condiţii" (Gorlée 1993: 198).

La rîndul său, Hannah Buczynska-Garewicz (1983: 35) subliniază că:

> „Timpul este un factor important în noţiunea peirciană a interpretării. Interpretarea este un proces în timp".

În opinia noastră, aceasta înseamnă, evident, că interpretarea este şi un proces care implică mai multe etape. Aceeaşi autoare adaugă, de altfel, că:

> „Termenul *interpretant* include toate fazele acestui proces [...]. If$_1$, care este o regulă a interpretării propriu-zise a unui semn, este şi stadiul viitor al interpretării" (*ibidem*: 35).

Tipul de semioză la care se gîndeşte autoarea este elucidat, în continuare, prin afirmaţia că:

> „Interpretantul imediat este un posibil interpretant normal [un posibil interpretant final]. Este un posibil interpretant normal în viitor. [Ii] este posibilitatea unui dialog cu un alt semn dar nu dialogul propriu-zis" (*ibidem*: 35).

Se cuvin reamintite, în acest sens, şi cîteva dintre definiţiile peirciene ale categoriilor implicate în procesul de semioză – şi anume acele definiţii care conţin, fără urmă de îndoială, ideea că semioza este nu numai un proces *nelimitat* (*cf.* Eco, 1976, Deledalle 1978, 1979, Réthoré 1988a), ci şi (faptul că acest lucru este posibil pentru că semioza este) un proces în mai multe etape:

Scanned with OKEN Scanner

„Un semn există cu scopul de a fi interpretat de alt semn" (8.19).
„[...] nici un singur semn nu poate exista, fără a se afla în conexiune cu alt semn [...]" (MS 283).
„Un semn îi dă naștere altuia" (2.229).
„Un simbol[1] nu poate lua naștere decît dintr-un alt simbol" (2.302).
„O idee îi dă naștere alteia [de vreme ce orice idee este un semn]" (7.354).
„Un gînd trebuie să se refere la un alt gînd" (7.356).
„[...] Simbolul are capacitatea de a se autoreproduce" (MS 517).

Să ne amintim, în aceeași ordine de idei, și faptul că „necesitatea de a fi a unui representamen este capacitatea acestuia de a se repeta" (5.131), adică de a face ca orice interpretant să fie, la rîndul său, un representamen.

Aceleași implicații sînt conținute și în paragrafele 1.339, 1.5441, 2.94, 2.203, 5.138, 5.594, 8.177, 8.225, 8.332, – citate în cea de a doua secțiune a prezentului capitol.

Faptul că semioza este un proces care se desfășoară în etape (chiar dacă, adesea, aceste etape se succed cu o rapiditate care le-ar putea conferi o aparență de simultaneitate) este implicat și într-unul dintre manuscrisele lui Charles S. Peirce, din care citățm:

„Semnul este într-o relație triadică atît cu obiectul care îl determină, cît și cu interpretantul pe care-l determină. În relație cu obiectul, semnul este pasiv, adică relația de corespondență dintre semn și obiect este determinată de efectul obiectului asupra semnului. În această relație, obiectul rămîne neschimbat. Pe de altă parte, în relație cu interpretantul, semnul este elementul activ, care determină interpretantul, în timp ce el însuși rămîne neschimbat" (MS 793).

Înainte de a proceda la descrierea etapelor propriu-zise ale procesului de semioză, trebuie reamintite definițiile cele mai complete și mai des citate ale semnului, și anume:

„Semnul este tot ceea ce determină ca ceva diferit de el (interpretantul său) să trimită la un lucru la care trimite el însuși ([numit] obiectul semnului), în același fel în care trimite semnul; interpretantul devine, la rîndul său, semn, ș.a.m.d., la infinit" (2.303)

și

„Prin semn înțeleg tot ceea ce comunică o noțiune diferită despre un obiect, indiferent în ce fel o face, cu condiția ca modul de a comunica gîndurile să ne fie familiare" (1.540).

Din toate aceste citate, înțelegem că semn este fie representamenul, fie interpretantul, atunci cînd sînt implicați în procesul de semioză.

Să încercăm să rezolvăm această problemă, care, la prima vedere, constituie o ambiguitate fundamentală în sistemul semiotic al lui Peirce.

În concepția lui Peirce, rezultatul semiozei este întotdeauna un semn.

[1] În funcție de relația pe care o stabilesc cu obiectul dinamic, semnele se împart, în sistemul peircian de gîndire, în *icon, index* și *simbol*. Gradul de complexitate crește, desigur, de la cel dintîi la cel din urmă. Diferența dintre aceste trei tipuri de semne este însă prea bine cunoscută pentru a insista asupra ei în paginile de față.

Scanned with OKEN Scanner

Un argument în acest sens este o afirmaţie a autorului american, devenită demult clasică, aceea că „interpretantul întreţine cu obiectul o relaţie analogă celei pe care o stabileşte semnul" (2.275), mai exact, am spune noi, celei pe care o stabileşte representamenul în calitate de semn.

Pentru că ne pare evident faptul că representamenul nu este totdeauna un echivalent al semnului, asupra acestei distincţii – nu întotdeauna explicite în scrierile lui Peirce – se vor opri consideraţiile care urmează.

În acest scop, trebuie amintită diferenţa dintre Primeitate şi Terţitate.

> „Representamenul este orice lucru căruia i se aplică analiza, atunci cînd vrem să descoperim ce este, în esenţă, semnul" (1.540)

şi

> „representamenul este subiectul unei relaţii triadice cu secundul său, numit obiect, pentru un terţ, numit interpretantul său, această relaţie triadică fiind de aşa natură încît representamenul îşi determină interpretantul să stabilească aceeaşi relaţie triadică cu acelaşi obiect pentru un interpretant oarecare" (1.541),

iar

> „interpretantul este o categorie generală, ca şi representamenul, numai că, în timp ce representamenul este o calitate, o posibilitate, interpretantul e lege" (1.54).

Rezultă astfel că representamenul este o categorie generală în germene; representamenul implică virtualitatea unei generalităţi. Fragmentul 1.541 din *Collected Papers* a stat însă la baza multor confuzii în literatura de specialitate. O serie de cercetători care s-au aplecat, în decursul timpului, asupra operei lui Peirce au confundat, adesea, representamenul cu semnul. Semnul este însă *rezultatul* procesului de semioză, în timp ce representamenul este numai factorul care declanşează acest proces.

Afirmaţia următoare este revelatoare în acest sens:

> „Primeitatea este agent, secundul este pacient, terţul este acţiunea prin care unul îl influenţează pe celălalt. Între început, ca primeitate, şi sfîrşit, ca finalitate, intervine procesul [de semioză] care conduce de la primul la ultimul" (1.361).

Terţul este, indubitabil, interpretantul. *Gîndirea interpretantă* (*cf. supra*) este acţiunea prin care primeitatea (representamenul) influenţează secunditatea (obiectul) cu scopul de a genera terţitatea (interpretantul). Analiza întreprinsă datorită gîndirii interpretante asupra unei mulţimi de fapte – representamenul – descoperă ceea ce este esenţial pentru un semn, adică modul cum representamenul implicat în procesul de semioză şi devenit astfel semn, comunică o noţiune în legătură cu obiectul.

Am văzut (*cf. supra*, 2.232) că semnul este diferit de obiect, dar poate să-l înlocuiască. După părerea noastră, această afirmaţie i se aplică representamenului devenit semn, însă nu şi interpretantului devenit semn. Pentru că (după cum am văzut, *cf. supra* 2.230) ceea ce face ca semnul să difere de obiect şi, în acelaşi timp, să poată înlocui obiectul, este *fundalul representamenului*.

Fundalul este întotdeauna al representamenului, niciodată – al interpretantului, aceasta este o distincţie de primă importanţă pentru „amendamentele" propuse aici.

Redăm mai jos definiţia *fundalului*:

Scanned with OKEN Scanner

> „Dacă un semn diferă de obiectul său, trebuie să existe, fie în gîndire, fie în expresie, o explicaţie sau un argument sau un context, care să arate cum, în ce sistem sau din ce cauză ajunge semnul să reprezinte obiectul sau ansamblul de obiecte [adică un obiect complex]. Această explicaţie, argument sau context, care se află fie în gîndire, fie în expresie – fie implicit, fie explicit – este *fundalul* representamenului" (2.228).

După părerea noastră, fundalul ar fi deci o mulţime de trăsături analoge atît obiectului, cît şi semnului, trăsături pe baza cărora se stabileşte relaţia dintre cele două categorii. Pentru că (reluăm aici un citat binecunoscut), „semnul nu înlocuieşte obiectul sub toate aspectele, ci se referă la un fel de idee, pe care am numit-o fundalul representamenului" (2.228), *idee*, în sensul platonician, precizează, în continuare, Peirce. De aceea, ne pare îndreptăţită ipoteza pe care o propunem aici că fundalul representamenului este contextul lingvistic şi cel situaţional, în sens larg şi în sens restrîns.

De asemenea, din cele spuse pînă acum, sperăm că rezultă faptul că, în opinia noastră, *fundalul* este, totuşi, într-o oarecare măsură, diferit de *obiectul imediat*, chiar dacă, aşa cum arătam în secţiunea precedentă, în cîteva dintre ultimele sale texte Peirce echivalează cele două categorii.

Rezultatul analizei întreprinse asupra representamenului cu ajutorul gîndirii interpretante, cu scopul de a descoperi ceea ce este esenţial pentru un semn, de a vedea cum comunică representamenul o noţiune în legătură cu obiectul şi astfel devine semn este, desigur, interpretantul.

Repetăm, sintetic, concluziile la care credem că a ajuns pînă acum cercetarea din această secţiune:

1) Interpretantul este semn, dar nu este representamen.

2) Interpretantul (semnul) este rezultatul procesului de semioză, mijlocit de gîndirea interpretantă.

3) N u m a i ca urmare a faptului că interpretantul, ca rezultat al semiozei (al analizei) devine semn, ajunge şi representamenul să fie semn.

4) În consecinţă, representamenul poate fi semn numai privit *à rebours* prin prisma semnului interpretant[1].

5) Implicat în semioza ilimitată (*cf.* Eco 1978), deci obligat să genereze, la rîndul său, semne, *ad infinitum*, interpretantul ar putea fi considerat, într-o etapă ulterioară, a semiozei, în mod abstract şi convenţional, un representamen, numai cu condiţia să convenim că punem între paranteze procesul apariţiei şi implicării sale în această relaţie complexă (proces ce a fost, cu necesitate, tot o semioză, tot ilimitată). Pusă astfel între paranteze, condensată şi privită global, informaţia anterioară apariţiei representamenului (interpretant, într-un alt plan al enunţului, dintr-o altă perspectivă posibilă) devine *fundal* al acestuia, deci competenţă cultural-lingvistică, epistemă.

---

[1] Această idee este în conformitate cu interpretarea coşeriană potrivit căreia – în lingvistică, dar şi în istoria civilizaţiei, în general – viitorul este acela care ne face să înţelegem trecutul (*cf.* Coşeriu 1996: 80).

Scanned with OKEN Scanner

Repetăm, de asemenea, două locuri comune pentru toţi cei care au studiat modelul semiotic al lui Charles Sanders Peirce:

a) obiectul mijloceşte relaţia triadică dintre representamen şi interpretant, pe de o parte, şi relaţia triadică (*à rebours*) dintre interpretant şi semn (representamen devenit astfel semn), pe de altă parte;
b) relaţia dintre semn şi obiect este analogă relaţiei dintre obiect şi interpretant.

Concluzia principală la care ne-a condus deocamdată cercetarea noastră este aşadar aceea că semioza are loc, în mod necesar, în dublu sens: procesul de semioză nu se poate opri, nu are cum să se oprească (sau să continue în acelaşi sens), atunci cînd, sub acţiunea *gîndirii interpretante*, representamenul a generat interpretantul. Aproape imediat ce a apărut interpretantul (ce a fost generat un semn), se produce şi semioza inversă, ca rezultat al căreia interpretantul devine, şi el, semn).

O asemenea concluzie ne pare că nu contravine principiului fundamental pe care se bazează teoria semiozei ilimitate (principiu care a mai fost citat în cursul acestui capitol) şi anume: „Un semn nu are calitatea de semn decît dacă se poate traduce într-un alt semn, mai dezvoltat" (5.594). În sprijinul afirmaţiilor de mai sus, citãm alte cîteva fragmente din scrierile unor specialişti renumiţi pentru cercetările întreprinse asupra sistemului semiotico-filosofic al lui Charles S. Peirce:

> „Un representamen este întotdeauna ales [de un interpretant] dintre toţi representamenii posibili, iar faptul că unui anumit obiect îi este asociat [de un anumit interpretant] un anumit representamen nu ţine de o necesitate, ci de o posibilitate" (Réthoré 1980: 34).

Procesul descris succint aici de Joëlle Réthoré ne pare perfect analog cu modalitatea în care se produce procesul de semioză în teoria glosematică, unde, după cum este ştiut, forma este aceea care îşi alege substanţa, dintre toate substanţele posibile.

Cel de al doilea citat, la fel de concludent, este extras dintr-un articol al lui Daniel Savan (1980: 19), care afirmă:

> „Nu există, în principiu, un singur interpretant pentru un semn, ci o succesiune infinită de interpretanţi. Din relaţia dialectică [stabilită] între semnul fundal şi interpretant, pe de o parte, şi din această perspectivă, a locurilor ocupate de Primeitate şi de Terţitate, pe de altă parte, rezultă faptul că orice semioză are un caracter dialogic".

Ne amintim că această ultimă concluzie a fost exprimată de Peirce însuşi în paragrafele 4.6, 7.103 şi 6.336 (din care am reprodus scurte fragmente în Capitolul I), dar şi în alte cîteva texte, la fel de reprezentative, dintre care ne limităm să reproducem mai jos afirmaţia, absolut reprezentativă:

> „Meditaţia îmbracă, într-adevăr, forma dialogului" (3.886),

şi pe aceea conform căreia:

> „[...] fiecare formă a gîndului îi sugerează ceva gîndului care îi urmează, adică este un semn pentru acest al doilea gînd" (5.284).

Putem conchide că dialogismul constituie însăşi baza semiozei ilimitate.

Scanned with OKEN Scanner

Înainte de a proceda la descrierea a ceea ce considerăm a fi etapele următoare ale semiozei, credem că este util să inserăm o explicație – extrem de pertinentă, după părerea noastră – a Hannei Buczynska-Garewicz (1983: 32):

> „După părerea mea – afirmă cercetătoarea amintită – ambiguitatea termenului «interpretant» revelează dualitatea substanțială a semnului, ca și a semiozei și a interpretării. Fiecare semn este, pe de o parte, o entitate separată, dotată cu înțeles, dar, pe de altă parte, [semnul] este semn numai datorită faptului că este interpretat de un alt semn. Conceptul de «interpretant» implică ambele aspecte ale semnului. *Interpretantul este atît semnul interpretat, cît și semnul care interpretează* [s.n.]. Fiecare semn dotat cu înțeles funcționează ca ceva care interpretează un alt semn și, în același timp, ca ceva care are nevoie să fie interpretat. Ceea ce interpretează trebuie să fie, la rîndul său, interpretat".

Reamintim că, în teoria pe care o propunem aici, semioza este un proces care are loc în dublu sens (*cf. supra*).

Atunci cînd semioza are loc înainte, de la stînga la dreapta, procesul începe de la representamen și ajunge la interpretantul-semn. Atunci cînd se produce înapoi, de la dreapta la stînga, procesul pornește de la interpretant (considerat, în mod arbitrar și convențional drept representamen) și transformă în semn representamenul inițial. Polisemia sintagmei *gîndire interpretantă*, în definițiile pe care i le dă Peirce (*cf. supra*), ne pare a constitui un argument suplimentar în sprijinul constatării că semioza este un proces în dublu sens.

Obiectul, Secunditatea din teoria lui Peirce, mijlocește, prin urmare, relația – totdeauna în dublu sens! – între două categorii generale (Primeitatea și Terțitatea). Obiectul apare ca acel lucru a cărui cunoaștere este presupusă pentru ca representamenul să genereze un interpretant, iar acesta să transforme – ulterior, în descriere, dar simultan în act – representamenul în semn.

Credem că o asemenea ipoteză poate „împăca" două afirmații aparent contradictorii – și anume aceea a Giovannei Cosenza (1988: 160), care comentează pe larg afirmația lui Peirce că procesul de semioză este inaugurat de obiectul dinamic, pe de o parte, și aceea a lui Gérard Deledalle (1989: 596), care se referă la „producerea unui obiect de către un interpretant".

Considerăm că ambele aserțiuni sînt valabile, numai că cea dintîi se aplică în cazul semiozei de la stînga la dreapta, pe cînd cea de a doua se referă la semioza de la dreapta la stînga.

Concluzia logică pe care o putem trage în acest punct al cercetării este aceea că noțiunea de „interpret" (interpret abstract, subliniază nu o dată Peirce, și nu persoană reală) acoperă, de fapt, doi actanți distincți: unul pentru semioza de la stînga la dreapta și altul pentru semioza de la dreapta la stînga. Această constatare este implicată, de altfel, în afirmația din paragraful 4.6 (*cf. supra*, Capitolul I), privitoare la existența a două „cvasi-minți [...]: un cvasi-enunțiator și un cvasi-interpret", ca și paragrafele 6.338 și 5.284, de asemenea citate (*cf. supra*).

Partea finală a rîndurilor de față se referă la ceea ce noi considerăm a fi cea de a treia etapă a semiozei. Ne raportăm, în acest sens, la descrierea sintetică (și devenită demult „clasică") a lui Gérard Deledalle:

Scanned with OKEN Scanner

„Semnul interpretant – constată Peirce, citat de Deledalle – trimite el însuşi [...] la un semn într-o serie infinită de interpretanţi, întreruptă pragmatic şi provizoriu în funcţie de situaţiile existenţiale, de interpretantul logic ultim, obişnuinţa" (Deledalle 1978: 229).

Aceasta înseamnă, după părerea noastră, că după ce interpretul a ajuns (printr-o semioză *à rebours* stimulată de gîndirea interpretantă) de la interpretant la (representamenul devenit astfel) semn, el ajunge de la acest semn la (un alt) interpretant ş.a.m.d. Ne putem explica astfel mai bine postulatul lui Peirce, deja citat în paginile cărţii de faţă, conform căruia:

„Terţitatea este o categorie generală, ca şi Primeitatea, numai că, în timp ce Primeitatea este o posibilitate, Terţitatea este lege. Este categoria relaţiei gîndite, dar nu abstract, ci în raport cu acţiunea viitoare" (1.26).

Considerăm că „acţiunea viitoare" se referă la posibilitatea de a genera un nou interpretant.

În citatul următor (care a mai figurat, şi el, în paginile de faţă, dar capătă acum un înţeles mai bogat) în funcţie de care ne-am ordonat această parte a demonstraţiei, intervine din nou ambiguitatea sintagmei *gîndire interpretantă*:

„Gîndirea interpretantă este, la rîndul său semn, considerat drept modul de a fi al unui semn" (8.332).

De această dată, este evident că sintagma *gîndire interpretantă* este echivalentă cu interpretantul, deci cu rezultatul unui proces complex (şi nu cu acţiunea ce a generat procesul, cum se întîmpla în situaţiile anterioare în care am recurs la acest concept).

Semn considerat drept „modul de a fi al unui semn" (1.26), interpretantul este, prin urmare, proiecţia semiotică a representamenului devenit semn (*cf. supra*).

Definiţia de mai sus i se aplică mai ales categoriei interpretantului dinamic: „semnificatul propriu al semnului, rezultat sau efect, în sens ştiinţific" (5.473, 5.475). Considerăm că această categorie este implicată în cea de a treia etapă a procesului de semioză, aşa cum a fost descris aici, în timp ce interpretantul imediat – interpretantul „aşa cum este reprezentat sau semnificat în semn" (8.343) – este rezultatul primei etape şi generatorul celei de a doua.

În încheierea acestei secţiuni, reproducem, schematic, ceea ce considerăm a fi etapele semiozei peirciene, descrise anterior:

1) R → O → I

unde I = S, ceea ce face ca relaţia triadică de mai sus să poată fi rescrisă ca:

R → O → IS

2) IS → O → RS,

de fapt (R → O →) IS → O → RS

3) (IS → O → IRS → O → IS_1,

unde IS = Ii, iar IS_1 = Id_1,

prin urmare, relaţia va fi rescrisă ca:

(Ii → O →) RS → O → Id_1

4) (Ii → O →) RS → O → Id_1 (RS) → O → Id_2

5) (Ii → O →) RS → O → Id_1 (R) → O → Id_2 (R) → O → If_1

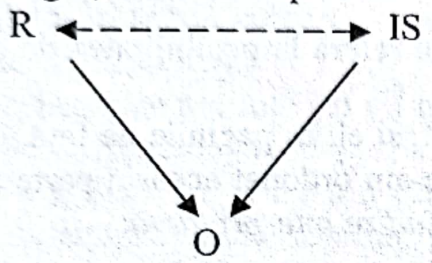
Scanned with OKEN Scanner

6) (Ii → O →) RS → O → Id_1 (R) → O → Id_2 (R) → O → If_1 (R) → O → If_2
7) (Ii → O →) RS → O → Id_1 (R) → O → Id_2 (R) → O → If_1 (R) → O → If_2 (R) → O → If_3

Facem, de asemenea, următoarele precizări, mai degrabă redundante pentru oricine este familiarizat cu gîndirea teoretică a lui Charles Sanders Peirce:

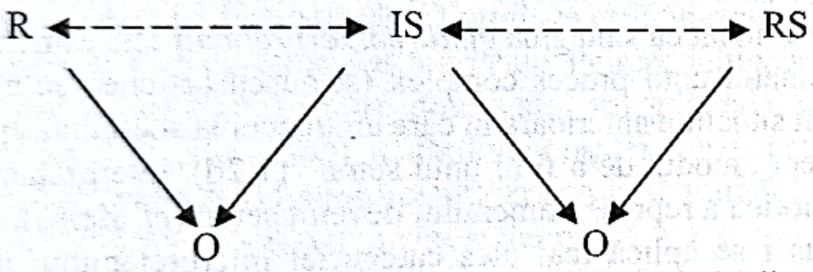
a) Reprezentamenul şi interpretantul se află pe acelaşi plan (cu atît mai mult cu cît sînt categorii generale), în timp ce obiectul se situează într-un plan diferit; de aici decurge posibilitatea de a vizualiza semioza peirciană ca pe un triunghi sau ca pe o succesiune (şi întretăiere) de triunghiuri, conform unor modele multiple, plane şi în spațiu. Deşi Peirce nu a desenat niciodată un triunghi şi s-a mulțumit să vorbească de relații triadice, sîntem de acord cu majoritatea exegeților săi, care reprezintă semnele sub formă de triunghi; cel mai simplu dintre acestea poate arăta în felul următor:

1)



(1) (2)

2)



unde, de vreme ce semioza are loc în dublu sens, relația dintre primul triunghi şi cel de al doilea poate fi reprezentată ca:

1 ⇄ 2 etc.

b) Modelul propus aici este schematic şi parțial; nu am distins (încă) între subcategoriile de obiecte (obiectul imediat şi obiectul dinamic); o vom face însă, pînă la un punct, în secțiunea următoare din acest capitol.

c) Nu am distins nici între caracterul *autentic* sau *degenerat* al obiectelor şi al interpretanților; şi acest aspect va fi elucidat, parțial, în secțiunea următoare.

d) Esențial însă este faptul că legătura cu obiectul nu se pierde niciodată. Prezența constantă a obiectului în t o a t e etapele procesului de semioză (indiferent c î t e ar fi aceste etape) constituie garanția caracterului autentic al semiozei.

e) Cu nuanțe neglijate aici, dar importante în ipoteza unei încercări de reconstituire integrală a semiozei, procesul continuă să se desfăşoare, după modelul arătat, pînă cînd ajunge la interpretantul final – după cum se ştie, o obişnuință. În acel moment însă triunghiurile formează un model în spațiu din ce în ce mai complex, pe care ne-ar fi imposibil să-l redăm aici.

f) Cînd semioza, al cărei scop ultim (urmărit în aceste pagini) este cercetarea ştiințifică a limbii şi a limbajului, se opreşte, ea degenerează.

Scanned with OKEN Scanner

4. Semioza peirciană şi lexicologia

(a) *Introducere*

După cum afirmă Joëlle Réthoré (1988: 430):

> „Teoria pragmatică a lui Peirce acoperă întregul cîmp ocupat de cele trei pragmatici lingvistice cunoscute în zilele noastre: cel al pragmaticii numite «de prim rang» sau «pragmatică indexicală» [sic!, n.n.]; cel al pragmaticii de rangul al doilea, care se ocupă de propoziţiile a căror semnificaţie este alta decît cea literală; şi cîmpul pragmaticii de rangul al treilea, adică teoria actelor de limbaj, cu precădere actele indirecte.
> Interesul teoriei [de sorginte] peirciană este de a integra problematicile separate ale celor trei direcţii din pragmatica actuală într-un ansamblu teoretic, atît fenomenologic, cît şi logic – coerent de la un capăt la altul, şi care să lase puţine elemente ale realităţii (lingvistice sau nu) fără un loc [bine definit] în edificiul general.
> Despre epistemologia pe care ne-o propune [Peirce] se poate spune că este complexă – chiar stufoasă – dar nu i se poate nega faptul că este [...] integratoare".

Să ne amintim că pentru Peirce „Un semn este în relaţie strînsă cu obiectul denotat şi cu gîndirea" (3.360), ceea ce credem că se traduce prin faptul că semnul se află în relaţie strînsă cu gîndirea interpretantă. Cu atît mai mult cu cît, în acelaşi paragraf, Peirce adaugă:

> „Dacă această relaţie triadică nu este o relaţie degenerată, relaţia dintre semn şi obiect este exclusiv rezultatul unei asociaţii mentale şi depinde de o obişnuinţă" (3.360).

Prin urmare, depinde de un If_1.

„Astfel de semne", continuă Peirce, „includ toate cuvintele generale, fondul principal al vocabularului. Le voi numi *tokens*" (3.360).

Conform unor definiţii repetate ale lui Peirce (pe care nu le mai citãm, pentru a nu încărca, excesiv, demonstraţia), *types* sînt categorii ale terţităţii, iar *tokens* sînt categorii ale secundităţii. Filosoful precizează, de asemenea, că *type* este un cuvînt din limbă, în timp ce *token* este un cuvînt enunţat. Considerăm, prin urmare, că relaţia dintre *token* şi *type* este analogă celei dintre *variabilă* şi *constantă* în teoria glosematică; după cum este ştiut, cea dintîi o selectează pe cea de a doua. O afirmaţie asemănătoare face, de altfel, şi Eco (1984: 23), atunci cînd afirmă că „*types* sînt recunoscute prin manifestarea lor în *tokens* concrete".

(b) *Semn, definiţie, înţeles*

În continuare, ne propunem să oferim o descriere a procesului complex prin care este cunoscut, definit şi utilizat sensul termenilor dintr-o limbă, atît de către vorbitorii acelei limbi, cît şi de către cercetătorii care înregistrează sensurile într-un dicţionar. Descrierea şi analiza vor fi efectuate, desigur, folosind coordonatele generale ale semiozei peirciene.

Ceea ce are, în teoria lui Peirce, statutul de *representamen* va fi, pentru noi, d e f i n i e n d u m u l, intrarea de dicţionar (cuvîntul, sintagma care trebuie definite).

Scanned with OKEN Scanner

Obiectul din semioza peirciană va fi, în modelul înfăţişat aici, acel termen ce urmează să fie definit (cuvînt, sintagmă etc.), aşa cum se întîlneşte el în afara dicţionarului. *Obiectul* este deci termenul reperat în limbă. Dacă este reperat (şi repetat, fie şi mental) într-un context (literar sau nu), îl vom considera *obiect dinamic*. În cazul în care se întîlneşte izolat (sau vorbitorul şi-l aminteşte ca termen izolat, scos din context – un exemplu de acest gen ar putea fi o întrebare precum: „Ce înseamnă cuvîntul *semiotică*?") este vorba despre un *obiect imediat*. Într-o scrisoare către Lady Welby (LW 83), semioticianul arată că: „în cazul semnelor lingvistice, obiectul imediat este noţiunea directă a ceea ce este spus sau scris". Este vorba, desigur, de obiect aşa cum este el analizat în semn. Peirce continuă, arătînd că:

> „în timp ce obiectul imediat este localizat *înăuntrul* semnului [*inside the sign*, în original, n.n.] şi este determinat de acesta, obiectul dinamic este obiectul din afara semnului [*the object outside of the sign*, n.n.]. [...] Semnul trebuie să-şi indice obiectul dinamic printr-o aluzie, iar această aluzie, sau substanţa ei este obiectul imediat" (*ibidem*).

Adăugăm că, în cazul definiţiei (empirice sau lexicografice), „aluzia" este, de fapt, formulată într-o propoziţie şi, de regulă, completată printr-un exemplu.

Trebuie să ne amintim însă că, în modelul peircian de semioză, nu se poate stabili o linie de demarcaţie netă între *obiectul imediat* şi cel *dinamic*, cele două obiecte aflîndu-se într-o relaţie de continuitate. Această precizare a lui Peirce credem că îşi păstrează valabilitatea şi pentru modelul de semnificare şi de reprezentare a sensului pe care îl înfăţişăm aici. Lexicologii şi lexicografii sînt de acord cu faptul că nu se poate stabili întotdeauna o frontieră netă între un termen în context şi acelaşi termen în afara contextului. Deşi, în orice limbă, există, fără îndoială, diferenţe între modul de funcţionare a unui termen acontextual şi modul în care funcţionează acelaşi termen în context, şi deşi se înregistrează diferenţe chiar şi între forma unui termen privită acontextual şi forma pe care o capătă acelaşi termen în context, graniţa dintre ele nu poate fi trasată cu precizie.

O primă concluzie care ne pare a se contura după aceste observaţii preliminare este aceea că *obiectul* (fie el *imediat* sau *dinamic*) este, în viziunea noastră, referentul. Prin „referent" înţelegem aici nu o realitate (materială sau mentală) din spaţiul extralingvistic, ci termenul din limbă care denumeşte acea realitate.

Aşadar, referentul unui (articol de) dicţionar – în orice caz, referentul său de gradul întîi, singurul care ne interesează pentru moment – este limba (o colecţie de *types*, manifestaţi printr-un şir de *tokens*). După cum am amintit mai sus, relaţia fundamentală dintre termenii triadei este:

R ⟶ O O ⟷ I

În modelul de semioză la care ne raportăm, *representamenul* devine echivalent cu *interpretantul* prin intermediul *obiectului*. Aceasta înseamnă, după părerea noastră, că echivalenţa dintre definiendum (termenul de definit) şi definiens (definiţia acestuia) – pe care trebuie să o realizeze, obligatoriu, orice dicţionar – este o relaţie controlată pragmatic, fiind mijlocită de valenţele intrinsece ale termenului din limbă. Legătura dintre *interpretant* şi *obiectul dinamic* nu trebuie scăpată niciodată din vedere.

În acest sens, Dinda Gorlée (1993: 136) precizează că:

Scanned with OKEN Scanner

„În cazul semnelor lingvistice, obiectul dinamic este «realul» aflat la baza mesajului, [real] care transpare indiferent dacă este identic cu – sau diferit de – faptul sau faptele lingvistic(e) pe care cuvintele, propoziţiile etc. le exprimă la nivel gramatical".

Pentru Peirce,

„Problema *înţelesului* unui concept intelectual nu poate fi rezolvată decît de studiul interpretanţilor sau de efectele semnificate proprii semnului" (5.475).

Înţelesul este, prin urmare, un *interpretant*.

Din perspectiva adoptată aici, interpretantul imediat este s e n s u l d e n o t a t i v d e b a z ă al unui termen. Ca şi interpretantul imediat, sensul denotativ de bază (poate) face abstracţie de context.

Dimpotrivă, s e n s u r i l e c o n o t a t i v e nu pot exista decît în funcţie de context, indiferent dacă este vorba de un context explicit(at) sau numai sugerat. Prin urmare, sensurile conotative, aşa cum apar în limbă, înainte de a fi verbalizate printr-o definiţie de dicţionar (sau făcînd abstracţie de aceasta), sînt obiecte dinamice.

Ne amintim, în continuare, că în teoria lui Peirce (*cf. supra*), interpretantul dinamic Id_1, care nu face apel la o experienţă colaterală pentru a trimite la obiect, este rezultatul unei interpretări în contextul prezent al cunoştinţelor interpretului (al locutorului).

Am arătat, de asemenea (*cf. supra*) că interpretantul dinamic Id_2 face apel la o experienţă colaterală pentru a trimite la obiect. Prin urmare, Id_2 este rezultatul unei interpretări în contextul imediat străin (exterior sau anterior) cunoştinţelor interpretului. Aici interpretul este un locutor L_2, teoretic diferit de locutorul L_1 invocat în paragraful anterior. Joëlle Réthoré specifică (1988: 564), pe bună dreptate, după părerea noastră, că: „în general, experienţa colaterală implicată de fiecare dintre obiectele unui semn este condiţia de posibilitate a cunoştinţelor noastre cu privire la lumea reală".

Dintr-o perspectivă lexicologică, interpretantul dinamic reprezintă m u l ţ i m e a s e n s u r i l o r u n u i t e r m e n. Precizarea lui Peirce că orice *interpretant dinamic* implică *interpretantul imediat* este valabilă şi pentru modelul propus de noi aici, căci mulţimea sensurilor unui termen – sensuri contextuale sau acontextuale, de bază sau periferice, în sincronie sau în diacronie – implică, în mod necesar, cunoaşterea sensului denotativ de bază al acelui termen.

Ne amintim că interpretantul imediat conţine toate informaţiile, aşa cum sînt incluse în semn (*cf. supra*, 8.314), deci, probabil, toate informaţiile pe care le conţine obiectul imediat redat în semn (*cf. supra*, Pharies 1985: 26), în timp ce interpretantul dinamic – efectul propriu-zis asupra interpretului – depăşeşte această informaţie şi include orice cunoştinţe colaterale la care este posibil să fi recurs interpretul atunci cînd a interpretat semnul.

În calitate de *interpretant dinamic* (prin intermediul căruia locutorul cunoaşte *obiectul imediat*), Id_1 se deosebeşte de *interpretantul imediat* (care urmăreşte acelaşi scop), prin faptul că, deşi se menţine în contextul prezent al cunoştinţelor utilizatorului, Id_1 depăşeşte stadiul perceptiv (ne amintim că interpretantul imediat este un interpretant perceptiv) şi furnizează toate informaţiile necesare interpretării. În accepţia noastră Id_1 reprezintă aşadar nu numai sensul denotativ de bază al unui

Scanned with OKEN Scanner

termen, ci şi – păstrîndu-ne în sincronie – sensurile sale conotative, periferice etc. Prin urmare, Id_1 reprezintă o parte a semnificaţiei termenului de definit.

În acest punct al demonstraţiei, diferenţa dintre *sens* şi *semnificaţie* nu mai poate fi eludată. Înţelegem prin *sens* acea componentă a semnificaţiei care exprimă relaţia dintre semn şi mulţimea proprietăţilor specifice unei clase de obiecte, în timp ce *semnificaţia* este relaţia dintre semn şi respectiva clasă de obiecte.

Se cuvin citate şi cîteva dintre precizările pe care le face chiar Peirce în această privinţă. Mai întîi, două dintre cele mai cunoscute definiţii ale sensului, date de semioticianul american:

Cea dintîi subliniază că:

> „Pare natural să folosim cuvîntul *sens* pentru a denota interpretantul intenţionat al unui simbol" (5.175).

Deducem că generarea sensului este un proces voliţional şi subscriem acestei afirmaţii.

Conform celei de a doua definiţii peirciene:

> „[...] prin sensul unui termen [...] înţelegem întregul interpretant general intenţioant [sic!, n.n.]" (5.178).

După părerea noastră, sintagma „întregul interpretant general intenţionat se referă la toată gama interpretanţilor (imediat, dinamic şi final – autentici şi degeneraţi).

Se cuvine citată – pentru că ne pare esenţială pentru discuţia de faţă – şi afirmaţia dintr-un manuscris peircian din 1907:

> „Putem spune că *semnul* este *modelat* conform *sensului* în cvasi-mintea care îl enunţă, unde [sensul] a fost, cel puţin *virtual* [...] deja un ingredient al *gîndului*. Dar gîndul fiind, el însuşi, un *semn, sensul* trebuie să-i fi fost *transmis* acelei cvasi-minţi, de către un Enunţiator anterior al *gîndului*, căruia Enunţiatorul semnului *modelat* îi servise drept interpret. *Sensul semnului modelat* odată transmis *interpretului* a devenit *sensul* unui *gînd* în acea *cvasi-minte* şi s-a transformat astfel într-un *cvasi-gînd* care necesită un *interpret* al *semnului modelat*; acest interpret devine Enunţiatorul noului semn-gînd" (MS 318).

Am reprodus această teoremă complicată şi – evident – insuficient şlefuită, de filosoful american, pentru că în acest citat constatăm prezenţa explicită a doi Enunţiatori (L_1 şi L_2 din modelul propus de noi) şi găsim şi o schiţă parţială a relaţiilor dintre ei.

Cît despre *interpretantul dinamic* Id_2, am văzut (*cf. supra*) că, în concepţia lui Peirce, acesta conduce la cunoaşterea obiectului dinamic. În modelul pe care îl propunem aici, Id_2 reprezintă sensurile termenului (ale definiendumului) în diacronie – sensuri denotative şi conotative, de bază şi periferice, contextuale şi acontextuale – precum şi informaţia de natură enciclopedică necesară utilizatorului pentru cunoaşterea tuturor acestor sensuri şi deci pentru folosirea corectă a termenului în mulţimea de contexte posibile.

În cazul în care informaţia enciclopedică lipseşte (sau tinde spre zero), Id_2 este un interpretant degenerat, iar definiţia este incompletă, superficială.

Un aspect care poate părea paradoxal este acela că experienţa colaterală, contextul exterior sau anterior necesar interpretului pentru cunoaşterea *interpretantului dinamic* Id_2 este *interpretantul final* If_1 sau If_2, adică, aşa cum vom vedea, d e f i n i ţ i a (empirică sau ştiinţifică, de dicţionar). N u m a i apelînd la definiţia termenului, în

Scanned with OKEN Scanner

acelaşi timp în care apelează la sensurile contextuale ale acestuia reperate în limbă, utilizatorul poate cunoaşte, în mod adecvat, totalitatea sensurilor pe care le are acel termen şi relaţia dintre ele.

Precizările pe care le-am făcut mai sus ar putea reprezenta un răspuns la întrebarea – provocatoare (şi deloc retorică) – pusă de Jerzy Pelc cu doisprezece ani în urmă şi anume:

> „Este interpretantul final acelaşi lucru cu interpretantul logic sau este interpretantul logic o subdiviziune a conceptului de interpretant dinamic?" (Pelc 1990: 25).

Considerăm că ambele variante sînt posibile şi necesare, pentru că procesul de semioză se desfăşoară în mai multe etape. Interpretantul dinamic este anterior interpretantului final într-o anumită etapă a semiozei şi ulterior – într-o etapă diferită.

Aşa cum specifică Ch. S. Peirce, *interpretantul final* este un interpretant sintetic; funcţia sa este de a furniza sistemele de interpretare a semnului „după dezvoltarea suficientă a gîndirii" (LW 31). Din această aserţiune, putem trage concluzia că descoperirea *interpretantului final* al unui termen conduce la includerea acestuia într-o clasă, la integrarea sa într-un repertoriu, într-un lexicon.

În modelul lexicologic pe care îl schiţăm aici, *interpretantul final* (mai exact, *interpretanţii finali*) reprezintă sensul termenului formulat într-o definiţie. După părerea noastră, definiţia este un *interpretant final*.

Precizăm că, dacă privim *interpretantul final* drept sens structurat într-o definiţie drept urmare a procesului (în mai multe etape) prezentat mai sus, If mijloceşte integrarea termenului (de fapt, a unui *definiendum* şi a *definiens*-ului său, a intrării de dicţionar şi a definiţiei care i se dă) într-un repertoriu pasiv. Privit ca o colecţie de *interpretanţi finali*, dicţionarul este un repertoriu pasiv. De altfel, Peirce afirmă că „nu este necesar ca interpretantul să existe în realitate. O existenţă *in futuro* este suficientă" (2.92). Aceasta înseamnă, între altele, că şi existenţa unui dicţionar este, cel puţin teoretic, o posibilitate sau o latenţă (materializată sau nu, la un moment dat).

Interpretanţii finali devin însă elemente ale unui repertoriu activ atunci cînd vorbitoul face apel la ei (foloseşte dicţionarul) pentru a descoperi *interpretanţii dinamici*, deci pentru a cunoaşte şi a utiliza corect *obiectele*, adică termenii din limbă. Constatăm astfel că, aşa cum l-am descris aici, procesul de semioză este un proces dialectic, ce se petrece în dublu sens. Fenomenul a fost subliniat, de altfel, şi în secţiunea anterioară a acestui capitol.

Dacă ne amintim că, tot conform teoriei lui Charles S. Peirce, *interpretantul final* implică *interpretantul dinamic* şi pe cel *imediat* şi, în consecinţă, considerăm *interpretantul imediat* ca pe o funcţie (în accepţia matematică a termenului) a celorlalţi doi interpretanţi, atunci *interpretantul imediat* capătă statutul de i n v a r i a n t ă s e m a n t i c ă a termenului respectiv.

Precizăm însă că utilizatorul din perspectiva căruia *interpretantul imediat* se bucură de statutul de lexicolog, un lexicograf, un lingvist, este un locutor L_2, diferit de locutorul L_1, pentru care *interpretantul imediat* reprezintă sensul denotativ de bază al acelui termen.

În privinţa *interpretanţilor finali*, ne amintim (*cf. supra*) că aceştia sînt de trei tipuri:

Scanned with OKEN Scanner

If_1 este acea obișnuință, mai curînd colectivă decît individuală, de care depind toate prejudecățile și care poate fi contrazisă de o interpretare ulterioară, proprie unui alt moment al istoriei culturale sau unui alt locutor. Această interpretare ulterioară poate fi, după părerea noastră, independentă de precedenta sau se poate baza pe ea, cu scopul de a o contrazice și a ajunge astfel la re-evaluarea semnului.

În modelul pe care îl propunem în aceste pagini, considerăm că If_1 este definiția empirică – dar corectă! – pe care o poate da unui termen utilizatorul unei limbi (locutorul L_1). Prin urmare, If_1 reprezintă mulțimea de sensuri „încetățenite" prin uz ale unui termen, sensuri conștientizate de utilizator, care le poate verbaliza oricînd. Desigur, L_1 este un utilizator c u l t i v a t al limbii în cauză.

Se impune însă precizarea că, la fel ca și *interpretantul imediat*, și *interpretantul final* If_1 este, în opinia noastră, de două ori implicat în acest proces de semioză: o dată, direct – în calitate de definiție empirică pe care o poate da termenului vorbitorul cultivat al unei limbi – iar a doua oară, indirect – ca experiență colaterală (verbalizată de un locutor L_1), care îi permite unui utilizator L_2 accesul la Id_2 cu scopul de a genera If_2 – adică d e f i n i ț i a ș t i i n ț i f i c ă, de dicționar. Locutorul L_2 este, desigur, cercetătorul științific, lexicograful, lingvistul, cel care elaborează definiția științifică, în timp ce locutorul L_1 este, de data aceasta, un subiect ipotetic, testat de cercetător în scopul elaborării unei definiții cît mai corecte. Desigur, în practică, utilizatorul L_1 și utilizatorul L_2 se pot „suprapune" într-o aceeași persoană „reală", care se dedublează în aceste două funcții distincte din punct de vedere teoretic, îndeplinind, pe rînd, fiecare dintre roluri, în funcție de etapa în care se află procesul de elaborare a definiției.

Din cele spuse pînă acum, rezultă că interpretantului If_2 – care, în accepția lui Peirce, este o obișnuință controlată științific, experimental – îi corespunde d e f i n i ț i a l e x i c o g r a f i c ă, adică acea definiție înregistrată într-un dicționar.

Și în acest caz, precizăm că există posibilitatea ca între definiția empirică și definiția lexicografică să nu existe, practic, nici o diferență, similitudinea dintre ele putînd merge pînă la identitatea de formulare. Acest fenomen nu se întîmplă însă întotdeauna, căci, deși definiția lexicografică se află în strînsă interdependență cu definiția empirică, cea dintîi se deosebește de cea de a doua prin faptul că presupune întotdeauna (măcar teoretic) o serie de criterii formale de structurare, precum și posibilitatea corelării și includerii într-o clasă ordonată (a tuturor *interpretanților finali* If_2). Această clasă ordonată este, desigur, un dicționar.

Ca și *interpretantul imediat* și ca și *interpretantul final* If_1, și interpretantul final If_2 este implicat de două ori în procesul de semioză pe care l-am descris aici. If_2 figurează, o dată, ca efect final, ca treaptă ultimă în procesul de cunoaștere a sensului unui termen (rezultat la care ajunge cercetătorul științific L_2), iar a doua oară, în calitate de experiență colaterală, de context imediat străin, exterior sau anterior cunoștințelor de care dispune, la un moment dat, utilizatorul L_1 al unei limbi. Acest din urmă utilizator face apel la definiția omologată în dicționar, pentru a cunoaște cu exactitate sensurile unui termen.

Observăm astfel, și de această dată, că procesul de cunoaștere a sensului termenilor dintr-o limbă, așa cum poate fi el descris pe baza metodei peirciene de semioză, este un proces complex, cu orientare dublă, de la sens la definiție și de la definiție la sens, fiecare dintre aceste concepte îmbogățindu-se treptat prin confruntarea cu celălalt.

Scanned with OKEN Scanner

Ultima subcategorie de interpretanţi din triada lui Ch. S. Peirce sînt *interpretanţii finali* If_3; după cum ne amintim, aceştia sînt singurii dintre toţi *interpretanţii finali* care fac abstracţie de *interpretantul dinamic*: „If_3 este un interpretant în afara contextului, care nu are nevoie să se bazeze pe nici o experienţă pentru a putea exista" (Deledalle 1979: 120). If_3 poate porni fie de la If_1, fie de la If_2, fie de la If_1 şi If_2 simultan.

Credem că, din cele arătate pînă acum se poate trage concluzia că, în modelul lexicologic pe care îl schiţăm aici, If_3 este un sistem formal, o m a t r i c e, care serveşte la structurarea sensului într-o definiţie, fie ea „empirică" sau „ştiinţifică". Trebuie precizat, totuşi, că dacă prezenţa matricei poate fi discretă (insuficient conştientizată) în cazul definiţiei empirice (date de L_1), conştientizarea, activarea matricei este absolut obligatorie în cazul definiţiei ştiinţifice (date de L_2).

În concluzie, un model cum este cel propus aici dovedeşte, după părerea noastră, că s e n s u l, r e f e r e n t u l şi d e f i n i ţ i a sînt concepte care trebuie analizate relaţional. Modelul demonstrează, de asemenea, că sensul unui termen este „aproximat" (*cf.* Vasiliu 1984: 35) printr-un proces de confruntare treptată a contextului lingvistic în care apare un termen cu definiţia sa (empirică şi/sau ştiinţifică), proces ca urmare a căruia elementele puse în relaţie îşi aplică reciproc o serie de restricţii.

Sintetizăm, într-un tabel final, concluziile la care ni se pare că a ajuns cercetarea înfăţişată, precizînd că acest tabel conţine şi elementele de bază ale unei analize similare ce ar putea fi întreprinsă din perspectiva actelor de limbaj; acest aspect nu ne-a preocupat însă aici.

Conceptul din teoria lui Peirce	**Categoria care îi corespunde din perspectiva elaborării unei definiţii**	**Utilizatorul**
R	definiendum	
Oi	termen reperat (referent), scos din context	L
Od	termen reperat (referent) în context	
Ii	sens denotativ de bază invariantă semantică	L_1 L_2
Id_1	mulţimea sensurilor în sincronie	L_1, L_2
Id_2	mulţimea sensurilor în diacronie + informaţia enciclopedică necesară cunoaşterii acestora	L_1, L_2
If_1	definiţie empirică experienţă colaterală	L_1 L_2
If_2	definiţie lexicografică experienţă colaterală	L_2 L_1
If_3	matrice	L_1, L_2

Acest model ne pare a prezenta un dublu avantaj: pe de o parte, el este general valabil (indiferent de limba căreia i se aplică), iar pe de altă parte, are un grad destul de mare de precizie, de specificitate. Din analiza sa, se poate trage concluzia că „specificul naţional", în măsura în care există, nu se exprimă niciodată prin maniera de alcătuire a dicţionarelor. Dimpotrivă, în privinţa metodelor utilizate în lexicologie şi lexicografie, ca şi în privinţa modalităţilor de citire (de interpretare) a dicţionarelor, ar fi de dorit să existe o unitate translingvistică şi o competenţă transculturală.

Scanned with OKEN Scanner

În încheierea acestei secţiuni citãm tot o afirmaţie care-i aparţine Joëllei Réthoré:

> „Finalitatea procesului [de interpretare] este stabilirea unui sens, adică atribuirea unui obiect unui representamen. În lanţul interpretanţilor, se poate considera că apar, succesiv, interpretanţii care ţin de percepţie (Ii, Id_1, If_1), apoi interpretanţii care ţin de reacţia analizată a subiectului, într-un sistem interpretativ sau mai multe (Id_2, If_2) şi, în fine, If_3, care supune totul legilor logice. În acest moment al interpretării, apar două situaţii: fie interpretantul logic nu scoate la iveală nici o contradicţie, iar interpretarea se stabilizează, fie interpretantul logic scoate în evidenţă o contradicţie, care modifică, în mod necesar, percepţia representamenului şi declanşează imediat un nonciclu [de semioză/interpretare] pînă la o nouă intervenţie a interpretantului logic ş.a.m.d., pînă cînd şirul interpretanţilor devine staţionar" (Réthoré 1980: 39).

Prin „stabilirea unui sens" şi prin faptul că „interpretarea se stabilizează" am înţeles aici formularea unor definiţii, chiar dacă este posibil ca autoarea citată să nu se fi gîndit exclusiv la acest fenomen. Observaţiile sale – ca şi majoritatea celorlalte lucrări din care am citat pe parcursul acestui capitol îşi vor dovedi utilitatea şi în secţiunea finală.

5. Semioza peirciană şi cultura. Prolegomena la un posibil studiu al mentalităţilor

(a) *Introducere*

Această ultimă secţiune a capitolului al doilea porneşte de la afirmaţiile lui Charles Sanders Peirce, conform cărora:

> „Nu ne stă în putinţă să gîndim altfel decît prin semne" (5.265),

iar

> „Viaţa este o secvenţă de inferenţe sau un şir de gînduri" (7.583).

În concordanţă cu aceste postulate, Lucia Santaella afirmă (*apud* Gorlée 1991: 23) că:

> „Teoria lui Peirce este atît de amplă şi de generală, încît poate servi drept fundament oricărei alte teorii, de orice tip. Văzut în această lumină, sistemul lui Peirce este mai eficient ca *infra*-teorie decît ca *meta*-teorie.
> Astfel, semiotica ne poate ajuta să analizăm orice tip special de semioză [de comunicare, n.n.], fie ea în regnul vegetal, animal sau uman, fie ea pe plan psihic, social, celular, neuronic sau poate stelar".

Evident, nu intenţionăm ca, în cele ce urmează, să ne referim la vreunul dintre aceste domenii (pe care, de altfel, credem că cercetătoarea braziliană le-a menţionat mai curînd pentru caracterul lor e x o t i c în raport cu lingvistica, pentru a-şi împinge demonstraţia pînă la ultimele consecinţe).

Cu scopul de a demonstra validitatea sistemului semiotic şi logico-filosofic al lui Charles Sanders Peirce şi pentru alte domenii teoretice, înrudite îndeaproape cu

Scanned with OKEN Scanner

lingvistica teoretică şi cu filosofia limbajului, în paginile de faţă ne propunem să descriem, dintr-o perspectivă peirciană, cîteva concepte de bază implicate, de regulă, în studiul mentalităţilor şi anume *stereotipul*, *simbolul* şi *motivul*. Vom urmări felul în care funcţionează acestea într-un spaţiu cultural dat şi vom face, de asemenea, cîteva observaţii cu privire la o serie de referenţi culturali specifici (fie aceştia obiecte dinamice sau obiecte imediate).

În acest scop, considerăm necesar să citim, ca de fiecare dată, preceptele peirciene fundamentale pe care se bazează demonstraţia ce va urma. Astfel, o afirmaţie peirciană care ne pare esenţială pentru discuţia noastră stipulează că:

> „Pentru a stabili cu precizie înţelesul unei concepţii intelectuale, trebuie să luăm în considerare ce consecinţe practice ar putea rezulta în mod necesar din adevărul acelei concepţii, iar suma acestor consecinţe va constitui întregul înţeles al concepţiei" (5.9).

Tot în volumul al cincilea din *Collected Papers* găsim o afirmaţie care ni se pare la fel de relevantă pentru demonstraţia teoretică pe care ne-o propunem aici şi anume:

> „Ori de cîte ori cineva acţionează intenţionat, o face cu convingerea că are loc un fenomen experimental. În consecinţă, suma fenomenelor experimentale pe care le implică o propoziţie are un efect esenţial asupra conduitei umane" (5.427).

După cum am afirmat mai sus, de data aceasta, centrul nostru de interes se va muta în domeniul c u l t u r i i. Mai exact, vom propune un model semiotic (succint şi, desigur, departe de a fi exhaustiv) menit să explice receptarea textelor culturale (literare, artistice, folclorice etc.). Apoi, în cadrul acestui model, vor fi redefinite cîteva dintre conceptele folosite în teoriile culturale de orice tip; ne vom opri atenţia şi asupra impactului (indirect) posibil al acestor concepte asupra mentalităţilor.

Folosim termenul *cultură* în accepţia pe care i-o conferă Monica Rector în celebrul său studiu *Code and Message of Carnival* (Eco *et alii* 1984: 37) şi anume:

> „Prin cultură, înţelegem orice interferenţă umană cu un fapt natural, care modifică acel fapt natural în asemenea mod încît îl face să devină parte a unei relaţii sociale".

Această definiţie concordă şi cu cea din *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* (1988: 166), unde sistemele culturale – şi limbile naturale (care se numără, şi ele, printre sistemele culturale) sînt considerate „sisteme modelatoare; ceea ce înseamnă că ele reprezintă mijlocul prin care omul cunoaşte, explică şi încearcă să influenţeze lumea din jurul său. Cu alte cuvinte, aceste sisteme constituie mijloacele prin care omul prelucrează informaţia, face schimb de informaţii şi înmagazinează informaţii despre lume. Noţiunea de modelare implică astfel atît prelucrarea şi comunicarea informaţiei (informaţia fiind înţeleasă în sensul cel mai larg, astfel încît să includă nu numai cunoaşterea, ci şi valorile şi credinţele" [despre lucruri, n.n.].

În acest punct al preliminariilor, trebuie să recurgem, din nou, la o axiomă a lui Peirce, care consideră că:

Scanned with OKEN Scanner

> „Un gînd care nu reuşeşte să afecteze în nici un fel credinţele [despre lucruri][1] este limpede că nu are nici un fel de semnificaţii sau de valoare intelectuală. Dacă gîndul [în discuţie, n.n.] nu afectează credinţa despre lucruri, atunci el este trimis de la un semn la altul, în funcţie de felul în care este interpretată credinţa însăşi. Şi, prin urmare, această caracteristică a semnelor de a fi pasibile de interpretare în orice sens [în original: *that they may be capable of interpretation in every sense*, n.n.] este proprie oricărui tip de cunoaştere. În consecinţă, nici o cunoaştere nu este de aşa natură şi nu este dotată cu semnificaţie intelectuală pentru ceea ce este prin ea însăşi [în original: *no cognition is such or has an intellectual significance for what it is in itself*, n.n.], ci numai prin ceea ce reprezintă ea prin efectele pe care le are asupra altor gînduri" (7.357).

După cum ne amintim (*cf. supra*), representamenul, obiectul şi interpretantul (cu toate subdiviziunile lor) sînt prezente simultan atît în procesul de semioză, cît şi în semn (ca rezultat al semiozei). Cele trei categorii sînt discutate separat numai în scopuri analitice. Desigur, nu vom mai relua aici multiplele definiţii date de filosoful american celor trei categorii semiotice; multe dintre definiţii au fost, de altfel, citate pe parcursul acestui capitol. Ne oprim numai asupra afirmaţiei făcute de Lucia Santaella (1988: 55), care subliniază că:

> „Peirce a introdus noţiunea de *obiect imediat* pentru a arăta imposibilitatea accesului direct la obiectul dinamic al semnului. Obiectul dinamic este, inevitabil, mediat de obiectul imediat, care este întotdeauna de natura unui semn [în original: *of a signic (or signific) nature*, n.n.]".

În ceea ce priveşte categoria interpretantului, se cuvine amintită, pentru scopurile urmărite în această ultimă secţiune – şi, de altfel, pe tot parcursul capitolului al doilea, specificarea făcută de Umberto Eco şi Massimo Bonfantini în acelaşi, binecunoscut de acum, *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* (1988: 386–387). Autorii menţionaţi precizează că:

> „[Noţiunea de interpretant] ne permite să ne imaginăm o analiză compoziţională în formatul unei enciclopedii [în original: *to conceive of a compositional analysis in the format of an encyclopedia*, n.n.], unde semele sau mărcile nu sînt, în mod necesar constructe, de natură «atomică», verbală sau metalingvistică. Dat fiind un termen lingvistic (deşi teoria este valabilă şi pentru un termen nonlingvistic), interpretanţii acestuia pot fi:
> (1) un termen presupus sinonim, din aceeaşi limbă;
> (2) o definiţie [...];
> (3) un semn corespunzător dintr-un alt sistem semiotic (un termen lingvistic poate fi interpretat de o imagine sau o diagramă);
> (4) ostensiunea obiectului căruia i se aplică semnul;
> (5) un obicei comportamental căpătat prin faptul de a cunoaşte semnul;

[1] Peirce foloseşte termenul *belief*, al cărui prim sens în limba română este „credinţă". Substantivul englezesc *belief* mai înseamnă „convingere" sau „opinie". Am preferat, totuşi, să traducem aici *belief* prin „credinţă" (în ciuda conotaţiilor religioase, mai puternice în limba română decît în limba engleză), pentru că are un caracter empiric şi o funcţie generică mai pronunţate decît termenii „convingere" sau „opinie"; astfel, chiar dacă substantivul „credinţă" nu este, poate, alegerea cea mai fericită, termenul este, oricum, cel mai apropiat de spiritul şi litera textelor lui Charles S. Peirce.

Scanned with OKEN Scanner

(6) întreaga serie de inferenţe cărora le dă naştere acest semn [...]."

Însăşi bogăţia categoriei interpretantului constă în faptul că semnificaţia, ca şi comunicarea prin trecerea continuă de la un semn înapoi la un alt semn sau şir de semne, circumscrie unităţile culturale în mod asimptotic, iar semioza se explică prin ea însăşi. Interpretanţii nu sînt nici entităţi „platonice", nici constructe metalingvistice, de vreme ce sînt extensiuni semiotice (texte, definiţii, iconuri, imagini ce interpretează cărţi, întrebări potrivite pentru a interpreta răspunsuri ambigue, cuvinte ce interpretează obiecte şi vice-versa). Interpretanţii sînt categorii pe care te poţi bizui, pentru că ei sînt produsul activităţii culturii umane. În funcţie de perspectiva adoptată şi de momentul în care a ajuns analiza procesului de semioză, textul cultural este representamen sau interpretant.

Dacă în secţiunea precedentă ne-am ocupat de acei interpretanţi reprezentaţi de definiţia (empirică sau de dicţionar) a unor termeni, de data aceasta avem în vedere semnul reprezentat de textul cultural (oricare ar fi el) şi implicaţiile sale. Aceste implicaţii vor deveni încă şi mai evidente în secţiunea dedicată studiului mentalităţilor (*cf. infra*).

(b) *Un model general*

De vreme ce obiectul imediat este obiectul „ca atare", „perceptibil în semn", considerăm că el îi corespunde reprezentării specifice a l u m i i e x t e r i o a r e în textul cultural.

Prin l u m e e x t e r i o a r ă înţelegem o lume extratextuală, dar nu neapărat extraculturală.

Obiectul imediat este considerat aici a fi referentul (reprezentarea unei lumi sau a unei sublumi particulare) pe care se bazează – şi de la care asumă că porneşte – textul cultural. Această reprezentare a lumii exterioare[1] în textul cultural poate fi inconştientă la o primă decodificare superficială şi „naivă"[2] a textului cultural.

Într-o formulare tradiţională şi oarecum demodată, interpretantul imediat corespunde referentului l i t e r a l al textului cultural, nu celui l i t e r a r, p o e t i c.

În procesul unei lecturi superficiale, „naive", interpretul ipotetic al textului cultural este interesat cu precădere de detectarea acelor puncte comune, a acelor posibile suprapuneri dintre textul cultural şi lumea extratextuală. Satisfăcut de rezultatul la care ajunge, interpretul ipotetic poate rămîne la acest nivel, accentuînd neîncetat asemănările dintre textul cultural şi lumea extratextuală. În acest mod, interpretul neglijează ideea că, de fapt, compară două sisteme semiotice diferite, numai parţial analoge.

Astfel, tensiunea dintre textul cultural şi lumea extratextuală – care, în opinia noastră, constituie principala condiţie a unei interpretări a d e c v a t e a textului cultural – este aproape total anulată. Frontiera dintre textul cultural şi lumea extratextuală devine din ce în ce mai laxă, iar interpretul are acces exclusiv la un

---

[1] Suntem perfect conştienţi de faptul că noţiunea de „lume exterioară" este destul de vagă, precum şi de faptul că, la rîndul său, lumea exterioară aparţine unui spaţiu cultural mai larg, mai ales în cazul în care luăm în considerare textele folclorice.

[2] Posibilitatea unei lecturi „naive", „inocente" este, desigur, postulată aici exclusiv în plan teoretic; ea nu există niciodată în realitate.

Scanned with OKEN Scanner

interpretant dinamic degenerat. Din perspectiva acestui interpret ipotetic, semioza se sfîrşeşte în acest moment, o dată cu accesul la interpretantul degenerat.

Din punctul de vedere al acestui interpret, textul cultural devine un simplu p r e-t e x t, al cărui unic rol este acela de a-i permite interpretului să genereze (mental) un fel de t e x t - r o b o t, destul de apropiat de lumea extratextuală şi destul de îndepărtat de semnificaţia c u l t u r a l ă, p o e t i c ă a textului cultural.

Acest interpret ipotetic generează, de fapt, un interpretant imediat, emoţional, perceptiv, care, aşa după cum am arătat (*cf. supra*), îi permite interpretului numai cunoaşterea obiectului imediat, despre care poate spune doar ceea ce îi permite să spună metoda (empirică) de analiză.

Dar textul cultural (semnul reprezentat de acesta) are şi un obiect dinamic. Acesta din urmă este referentul specific sugerat de orice text cultural prin mijloace specifice sistemelor şi subsistemelor culturale. În acest punct, trebuie să ne reamintim că, în conformitate cu teoria lui Peirce, obiectul dinamic nu poate fi perceput imediat în representamen. Semnul îşi sugerează obiectul dinamic cu ajutorul obiectului imediat. Ştim deja (*cf. supra*) că Peirce stipulează explicit inexistenţa unei distincţii clare între obiectul dinamic şi cel imediat, adică faptul că, între cele două categorii, există un fel de continuitate.

Considerăm că aceste postulate vin în sprijinul celor afirmate de noi aici.

Pe scurt, apelînd din nou la o terminologie demodată, textul cultural îşi sugerează obiectul dinamic prin intermediul a ceea ce Formaliştii Ruşi numeau „un sistem secund de mărci". Acestea din urmă se interferează şi, adesea, se suprapun cu sistemul de mărci ale obiectului imediat.

În privinţa obiectului, ar trebui adăugată şi următoarea definiţie, pe care o găsim în volumul al doilea din *Collected Papers*:

> „[Obiectul este] o lege generală de acţiune, astfel încît, în anumite circumstanţe generale, un om va fi mai mult sau mai puţin apt să acţioneze într-un anumit mod general [...]. Un om poate deveni conştient de orice obicei şi îşi poate descrie sieşi modul general în care va acţiona acel obicei" (2.148).

Este de la sine înţeles că, aşa cum arată Peirce (*cf. supra*), obiectul dinamic descris mai sus, adică referentul intern specific textului cultural nu are o existenţă stabilă în afara contextului care l-a generat. Aceasta implică faptul că interpretul are acces la obiectul dinamic cu ajutorul interpretantului dinamic. Dar, după cum ştim (*cf. supra*), semioza peirciană stipulează existenţa a *doi* interpretanţi dinamici (sau energetici), care furnizează toate informaţiile necesare pentru interpretarea semnului.

În ceea ce priveşte interpretarea textului cultural, cel dintîi interpretant dinamic (care, după cum afirmă Peirce, nu recurge la nici o „experienţă colaterală" pentru a exista) este, în modelul pe care îl propunem aici, acea interpretare a textului care se concentrează asupra textului însuşi; este interpretarea a ceea ce, cu circa o jumătate de secol în urmă, structuraliştii numeau „imanenţa textuală".

În cazul în care interpretantul dinamic recurge, totuşi, la experienţa colaterală, anterioară a interpretului, interpretantul dinamic este rezultatul unei interpretări intertextuale a textului cultural. În aceşti termeni, intertextualitatea este acel tip de semioză care îşi propune să conducă la interpretantul dinamic. Dar, ori de cîte ori intertextualitatea intervine în procesul de interpretare a textelor culturale (fenomen ce se întîmplă

Scanned with OKEN Scanner

aproape întotdeauna, orice interpretare/lectură fiind, prin definiţie, intertextuală), acest proces devine mai complex, pentru că este implicat şi interpretantul final. În acest ultim stadiu al interpretării textelor culturale, interpretantul final permite integrarea textului într-o clasă, pe de o parte, şi în competenţa culturală a interpretului, pe de altă parte.

Este momentul să ne amintim şi afirmaţia lui Peirce, că „nu toate semnele au interpretanţi logici [adică finali], ci numai conceptele intelectuale şi altele de acelaşi tip" (5.482).

Este limpede că, în accepţiunea pe care o acordăm aici textelor culturale, acestea pot fi considerate un tip de „concepte intelectuale".

Pentru continuarea demonstraţiei, este importantă şi afirmaţia lui Eco (1979: 192), care arată că:

> „Interpretantul final exprimă aceeaşi lege care guvernează obiectul dinamic, pentru că prescrie atît modul în care trebuie puse în practică prescripţiile sale [sic!, n.n.], cît şi modul în care acţionează şi este perceput".

Ne amintim că cel dintîi interpretant final este un obicei căpătat ca rezultat al unei experienţe colective mai curînd decît individuale, de a interpreta semnul într-un anumit mod, la un moment dat, într-un grup dat. În termenii lui Peirce, un obicei este „tendinţa [...] de a te comporta în mod similar în circumstanţe similare în viitor" (5.491). În consecinţă, în viziunea lui Peirce, interpretantul final If_1 explică existenţa tuturor prejudecăţilor (*cf. supra*).

În cazul textelor culturale, interpretantul final If_1 explică prezenţa prejudecăţilor de natură c u l t u r a l ă, adică a stereotipiilor impuse de o anumită interpretare, devenită „clasică". Un exemplu tipic de stereotipie este o sentinţă de genul: „*Don Quijote* este o satiră a romanelor cavalereşti".

Prin urmare, If_1 poate fi c o n t r a z i s şi înlocuit de o interpretare ulterioară, caracteristică unui moment diferit din istoria culturii şi/sau caracteristic unui interpret (individual sau colectiv) diferit.

Această interpretare diferită poate fi independentă de cea precedentă, dar este la fel de posibil ca ea să se bazeze, explicit, pe interpretarea precedentă. De fapt, chiar aşa stau lucrurile, cel mai adesea, în practica culturală. De regulă, interpretarea cea mai recentă le î n l o c u i e ş t e pe cele anterioare, datorită faptului că interpretarea cea mai recentă reuşeşte să reevalueze semnul, integrîndu-l într-un alt proces de semioză.

În ceea ce priveşte interpretantul final If_2 – un obicei a cărui valabilitate a fost iniţial testată experimental – în modelul semiotic pe care îl propunem aici, el reprezintă interpretarea o r i g i n a l ă spre care tinde orice analiză a textului cultural.

If_2 este un interpretant degenerat, pentru că – aşa cum se întîmplă, de regulă, în practică – cu cît o interpretare are un grad mai mare de o r i g i n a l i t a t e, cu atît este mai î n d e p ă r t a t ă de semnificaţia a u t e n t i c ă a textului. Se ştie, de altfel, că există un număr considerabil de e x p e r ţ i în cultură, ale căror interpretări se îndepărtează destul de mult de semnificaţia textului, cu unicul scop de a fi o r i g i n a l i.

Ajungem astfel la ultimul din seria interpretanţilor finali, If_3, un sistem prin excelenţă *formal*, a cărui existenţă nu depinde de interpretantul dinamic şi care poate fi reconstituit fie pornind de la If_1, fie pornind de la If_2. If_3, ultimul interpretant final al unui text cultural dat poate fi o metodă (fie şi implicită) de analiză, destinată şi altor texte culturale, cu scopul de a le descoperi interpretanţii dinamici. Chiar şi în cazul în

Scanned with OKEN Scanner

care o metodă de analiză porneşte, iniţial, de la un text cultural dat, ale cărui v i r t u ţ i îşi propune să le scoată în evidenţă, acea metodă îşi pierde repede valabilitatea, dacă nu poate fi aplicată unui număr cît mai mare de texte. Prin urmare, acest proces implică nu numai *intertextualitatea*, ci şi *metatextualitatea*. Şi If_3 este tot un interpretant degenerat (*cf. supra*).

Cînd semioza ajunge în acest punct, sarcina principală cu care se confruntă interpretul este aceea de a explica relaţia dialectică stabilită între interpretantul dinamic degenerat (interpretarea intertextuală), pe de o parte, şi ultimii doi interpretanţi finali degeneraţi If_2 şi If_3 (adică (a) interpretarea o r i g i n a l ă a textului cultural şi (b) modelul interpretativ care ar putea fi valabil şi pentru alte texte culturale), pe de altă parte.

(c) *O aplicaţie*

Partea finală din această secţiune şi din acest capitol se va ocupa, pe scurt, cu descrierea unui proces particular de semioză: acel proces pe care îl facilitează prezenţa *emblemelor* în textele culturale.

O definiţie de lucru a *emblemei* o va considera drept un obiect căruia, într-un spaţiu cultural dat, i se atribuie o anumită semnificaţie convenţională.

Prezenţa *emblemelor* este însă strîns legată de aceea a *simbolurilor* culturale. Tot ca o definiţie de lucru, considerăm *simbolul* drept acel semn emblematic ce apare într-un număr teoretic infinit de texte culturale.

Pentru definiţiile peirciene ale *simbolului* – pe care le considerăm perfect valabile – trimitem la paragrafele: 4.56, 2.249 şi 5.438 din *Collected Papers*, ca şi la MS 734; toate acestea au fost citate în cea de a doua secţiune a acestui capitol (*cf. supra*).

Pentru o discuţie mai detaliată a modului în care funcţionează *emblemele* şi *simbolurile*, ne vom referi la un proces specific de semioză, în care este implicat un t e x t f o l c l o r i c.[1] Considerăm că textul folcloric este mai uşor de analizat, din această perspectivă, decît cel literar, pentru că implicaţiile sociale sînt mai puternice în cazul celui dintîi decît în cazul celui de al doilea. În plus, deşi este perfect posibil (şi am demonstrat-o, de altfel, într-un studiu mai vechi[2], ce nu va fi reluat aici) ca o serie dintre observaţiile ce urmează să fie valabile şi pentru subcategoria textelor culturale reprezentate de textele artistice şi literare, totuşi, acestea nu vor fi luate în considerare în paginile de faţă şi pentru că grila teoretică schiţată aici ar avea nevoie, din motive evidente, să fie considerabil îmbunătăţită şi rafinată.

Printre principalele caracteristici ale simbolului care apare în textul folcloric se numără faptul că simbolul funcţionează s i m u l t a n – pentru aceeaşi categorie de interpreţi – atît în interiorul textului în care apare, cît şi în afara acestuia, în ceea ce am numit l u m e a e x t r a t e x t u a l ă (*cf. supra*).

Simbolul cultural folosit în textul folcloric, include, între altele, referiri la credinţe primitive, „vrăjitorie", „practici magice" etc.

---

[1] În paginile de faţă, ne gîndim, desigur, cu precădere, la folclorul românesc; interesul nostru principal în această sferă culturală va fi însă de natură pur teoretică.

[2] *Cf.* Mariana Neţ, Clichés and Empire Builders. A Semiotic Approach. În: *Fonctions du cliché: Du banal à la violence*. Tours: Presses Universitaires de Tours. 1997: 71–80.

Scanned with OKEN Scanner

Felul în care funcţionează simbolul cultural în lumea extratextuală devine evident mai ales în cazul în care textul folcloric în care apare este supus unei interpretări n a i v e. În acest caz, din perspectiva interpretului, simbolul cultural este un semn *autentic*; este un interpretant final If_1, prin urmare, un obicei mai curînd colectiv decît individual, apt să explice tot felul de prejudecăţi, ce pot varia de la o societate la alta.

Pentru a ilustra această ipoteză, ne vom referi, pe scurt, la un exemplu comentat de Mircea Eliade în 1955. Savantul a luat în discuţie cazul unui tînăr sătean, decedat în ajunul propriei nunţi. Acest eveniment tragic a căpătat, automat, dimensiuni mitice, pentru membrii comunităţii în care trăia defunctul; aceştia au considerat că moartea tînărului a fost provocată de o zînă, îndrăgostită de el, care s-a folosit de acest mijloc pentru a-l aduce pe tărîmul ei fermecat şi a-l păstra pentru sine. Ca urmare a evenimentului, a fost compusă o b a l a d ă (deci un text cultural), menită să-l imortalizeze.

Pînă aici, nimic nu pare ieşit din comun.

Este interesant însă faptul că sătenii au continuat să recurgă la o interpretare mitică, nu numai atunci cînd reproduceau balada, ci şi atunci cînd povesteau evenimentul (moartea unui tînăr în ziua dinaintea nunţii) în vorbirea de toate zilele.

În studiul citat (1955: 3–26), Eliade consideră că evenimentul o b i e c t i v, ca atare, nu poate fi stocat în memoria colectivă. Pentru a fi rememorat, evenimentul trebuie să capete o dimensiune mitică. Prin urmare, atunci cînd este redat în *baladă*, evenimentul funcţionează ca un interpretant dinamic degenerat, în timp ce, atunci cînd este redat în vorbirea cotidiană, evenimentul este un interpretant final degenerat. În ambele cazuri, evenimentul este un simbol cultural.

Aşa cum arătam în partea iniţială a acestei secţiuni, interpretul ajunge la interpretantul dinamic degenerat (Id_2) ori de cîte ori aplică o grilă culturală pentru a interpreta semnul.

Revenind la evenimentul analizat de Mircea Eliade, este evident că acesta a generat şi un interpretant imediat (emoţional); este vorba despre reacţia emoţională pe care a provocat-o în comunitate.

Se cuvine să ne amintim, de asemenea că, în modelul peircian de semioză, interpretantul dinamic degenerat (Id_2) recurge întotdeauna la experienţa colaterală, anterioară a interpretului, adică la competenţa culturală a acestuia. În acest punct, apare însă un paradox: căci experienţa anterioară, necesară generării interpretantului dinamic degenerat nu este nimic altceva decît interpretantul final menţionat anterior (după cum am constatat în secţiunea anterioară, un fenomen asemănător are loc în procesul elaborării definiţiilor), şi anume prejudecata culturală, de natură mitică, care stipulează că faptele trebuie să se fi petrecut exclusiv într-un anumit mod. Prin urmare, interpretantul final autentic constituie atît sursa baladei, cît şi sursa redării evenimentului în vorbirea cotidiană.

Este momentul să subliniem faptul că textele folclorice – ca, de altfel, şi alte clase de texte culturale – folosesc nu numai *simboluri*, ci şi *motive*. Iar atunci cînd evenimentul este redat în vorbirea cotidiană, el tinde să se transforme în *motiv*, adică în simbol degenerat.

Motivul este un interpretant final degenerat, un *simbol degenerat*, care apare de mai multe ori – eventual, cu variante, în mai multe texte culturale. Prin comparaţie cu simbolul, motivul are un grad sporit de degenerescenţă. *Motivul* este interpretantul final

Scanned with OKEN Scanner

If_2. Mai trebuie adăugat, în acest punct al demonstrației, că prezența e x c e s i v ă a motivelor în diferite texte culturale este o premisă majoră pentru transformarea acestora din urmă în *kitch*.

Dar, după cum este știut, semioza peirciană include și un al treilea interpretant final degenerat: If_3, interpretantul logic. După părerea noastră, If_3 este reprezentat de *clișeu* sau *stereotip*. *Clișeul* este cel din urmă interpretant final, logic, degenerat, care nu mai recurge la nici o experiență colaterală și care este considerat de la sine înțeles într-o comunitate; aceasta din urmă recurge automat la *clișeu* pentru a desemna un obiect dat, presupus cunoscut de toată lumea.

Este evident că, atunci cînd ajunge la clișeu, procesul de semioză se oprește și, de fapt, eșuează. Faptele implicate vor fi (sau nu) reconsiderate, într-o etapă ulterioară a semiozei.

În concluzia acestei schițe de demonstrație, mai trebuie adăugat faptul că, în paginile de față, categoria *interpreților* a fost privită global. Totuși, în practică, există diferite categorii de interpreți specializați: cititorul (cu o competență culturală mai scăzută sau mai ridicată), criticul de artă, istoricul, teoreticianul ș.a.m.d. Între aceste ipostaze ale interpretului (ce pot coexista, desigur, într-o singură persoană, într-un singur *actor*) se stabilește o relație *dialogică*. Cvasi-enunțiatorul și cvasi-interpretul lui Peirce (4.551) sînt, din nou, implicați. Prin urmare, și fenomenul analizat aici ar putea fi discutat în termenii teoriei enunțării.

Nu ne propunem, totuși, să urmăm această pistă în cartea de față.

Iar această secțiune finală își va dovedi, sperăm, utilitatea, nu numai ca o completare – după părerea noastră – necesară la aplicațiile posibile ale semiozei peirciene în domeniul filologic, ci și ca un preambul la studiul mentalităților, ce urmează a fi întreprins (*cf. infra*).

În plus, credem că din cele arătate în acest capitol a reieșit, cu destulă pregnanță, faptul că sistemul de gîndire și interpretare al lui Charles Peirce, de o complexitate neegalată pînă în prezent, se află la intersecția dintre semiotică și filosofia limbajului și este în măsură să furnizeze un instrument de lucru adecvat pentru investigarea diferitelor fenomene ale existenței. Desigur, nu a fost deloc întîmplător faptul că, dintre multiplele sale aplicații posibile, am ales aici spre ilustrare o aplicație din domeniul lingvisticii (al lexicologiei) și alta de pe tărîmul cultural (mai exact al poeticii, în sens general). Ambele modele interpretative propuse în acest capitol ne aparțin în exclusivitate.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL III

PREOCUPĂRI ROMÂNEŞTI DE FILOSOFIE A LIMBAJULUI

1. Introducere

O istorie a filosofiei româneşti, completă şi amănunţită, este, desigur, greu de redactat. Motivele sînt multiple. Le vom menţiona, în continuare, numai pe cele mai evidente dintre ele: (1) diversitatea relativ mare de orientări şi de preocupări ale autorilor în domeniu, care face ca (2) adesea, lucrările de filosofie să aibă un caracter mai curînd interdisciplinar şi transdisciplinar, putînd fi încadrate şi în alte cîteva ramuri ale umanioarelor; (3) numărul relativ mic de lucrări p r o p r i u - z i s de filosofie; (4) cvasi-absenţa unor „şcoli" filosofice bine definite şi, cu rarisime excepţii, a unor filiaţii, în spaţiul românesc; (5) faptul că opera filosofică a majorităţii autorilor contemporani este departe de a fi încheiată. La toate cele de mai sus, se adaugă şi (6) necesitatea de a reevalua o parte însemnată a filosofiei româneşti scrise mai ales în perioada interbelică; desigur acest proces a fost început de mai bine de un deceniu, dar este departe de a fi încheiat. În plus, (7) opera filosofică nu este întotdeauna lipsită de accente ideologice; chiar dimpotrivă – iar această caracteristică generală, în condiţiile actuale, ar putea constitui un inconvenient suplimentar.

Pe de altă parte, au fost totuşi făcute eforturi absolut notabile în sensul scrierii unor istorii ale filosofiei româneşti. Menţionăm, fără pretenţia de a le epuiza, cărţile *O istorie a filozofiei româneşti în relaţia ei cu literatura* (Ianoşi 1996); *Dicţionarul operelor filozofice româneşti*, opus ce cuprinde *111 lucrări fundamentale* (Ianoşi, coordonator general 1997).

Subtitlul acestor lucrări – a căror consultare ne-a fost de un real folos – sugerează însă şi principalele impedimente în a le considera istorii propriu-zise şi cvasicomplete ale filosofiei româneşti. Cea dintîi pune accentul pe relaţia dintre filosofie şi literatură (enumerarea începe cu Neagoe Basarab şi Miron Costin şi se încheie cu Constantin Noica). Cel de al doilea volum este redactat de treizeci şi trei de autori, sub coordonarea profesorului Ion Ianoşi şi este mai curînd un dicţionar decît un tratat.

La operele deja menţionate se adaugă lucrările lui Ion Oprea, *Lingvistică şi filozofie* (1992), *Terminologia filozofică românească* (1996) şi *Filozofia limbii* (2001), oarecum mai apropiate de sfera noastră de interes, deşi nici una dintre aceste lucrări nu îşi propune a fi o i s t o r i e a filosofiei româneşti (şi, cu atît mai puţin, o istorie a filosofiei româneşti a l i m b a j u l u i).

Evident, înşiruirea de mai sus este incompletă. Ne-am mulţumit să menţionăm acele opere cu caracter comprehensiv care ne-au ajutat cel mai mult în demersul ale

Scanned with OKEN Scanner

cărui rezultate le vom prezenta succint în cele ce urmează[1]. Acest demers vizează, după cum o indică şi titlul prezentului capitol, preocupările româneşti de filosofie a limbajului (fără a exclude lingvistica generală) începînd din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Selecţia autorilor nu a fost deloc uşoară. În primul rînd, am exclus, din pornire, autorii în viaţă, între altele pentru că aceştia nu şi-au spus ultimul cuvînt, pentru că opera lor nu este încheiată.

În al doilea rînd, am lăsat deoparte, spre marele nostru regret, acei savanţi ai limbajului care dezvoltă filonul *logicii formale* în filosofie, nu numai pentru că ne lipseşte un grad adecvat de competenţă în acest domeniu, ci şi pentru că nu s-ar fi încadrat în structura generală a cărţii de faţă. Astfel, a trebuit să excludem, dintru început, din această „mini-monografie", contribuţiile – valoroase – ale lui Dan Bădărău (1944), pe care totuşi Gheorghe Ştefanov, în *Dicţionarul operelor filozofice româneşti* (Ianoşi, 1997) îl consideră drept unul dintre întemeietorii semioticii filosofice româneşti. Din raţiuni în mare parte asemănătoare, nu i-am dedicat un subcapitol aparte nici regretatului Emanuel Vasiliu.

Astfel, în cele din urmă, fără vreo pretenţie de exhaustivitate (şi nici de obiectivitate absolută), alegerea noastră s-a oprit asupra următorilor autori: Titu Maiorescu (1840–1917), Lazăr Şăineanu (1859–1934), Mircea Vulcănescu (1904–1952), Lucian Blaga (1895–1961), Constantin Noica (1909–1987) şi Eugeniu Coşeriu (1921–2002).

Credem că scrierile acestor autori pot fi considerate a fi adus contribuţii notabile la ştiinţele limbajului. Aceste contribuţii se află la limita între lingvistica generală şi filosofia limbajului (ca parte a filosofiei culturii). De aceea, multe dintre consideraţiile lor sînt importante, după cum se va vedea, şi pentru studiul mentalităţilor.

2. Titu Maiorescu (1840–1917)

Prima ediţie a *Criticelor* lui Titu Maiorescu a apărut în volum la 1874, iar în ediţia definitivă a autorului în 1908. Ele au fost publicate însă anterior acestei date, în numere succesive din revista *Convorbiri literare*.

În cele ce urmează, ne vom opri cu predilecţie asupra a trei studii maioresciene, al căror aport îl considerăm important pentru relaţia dintre filosofia limbajului şi filosofia culturii la începutul epocii moderne. Este vorba despre „O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867" (1867), „Limba română în jurnalele din Austria" (1868) şi „În contra direcţiei de astăzi în cultura română" (1869).

Este demn de remarcat, încă de la început, ca o trăsătură comună a acestor studii, faptul că ele pun în mod declarat problema specificului naţional în limbă, însă

[1] Mai trebuie adăugat faptul că, în discuţia pe care a avut-o în anul 1993 cu Nicolae Saramandu, Eugen Coşeriu neagă existenţa unei filosofii româneşti a limbajului. Reproducem aici cîteva dintre argumentele sale (Coşeriu 1996: 105) : „S-au publicat lucrări de filosofia limbajului, dar cred că – într-un anumit sens – nu s-a prea făcut [...] fiindcă [...] din lucrările care au acest titlu nu rezultă, între altele, o cunoaştere a problemelor efective ale limbajului şi, mai ales, a problemelor situării limbajului între activităţile culturale ale omului şi ca dimensiune fundamentală a omului. E adevărat că nu e posibil să nu ai, implicit, o anumită filosofie a limbajului".

Scanned with OKEN Scanner

nu au cum – şi nici nu îşi propun – să eludeze universaliile. În lingvistică, relaţia dintre universalii şi specificul naţional este, cu preponderenţă, una de accent.

Să luăm pe rînd aceste texte:

(a) *O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867*

Concepţia estetico-filosofică şi cea lingvistico-filosofică a lui Titu Maiorescu[1] este relativ unitară şi indubitabil consecventă. Pe parcursul mai multor studii (între care cele asupra cărora ne-am oprit aici ocupă locul principal), Maiorescu se preocupă, în repetate rînduri, să expliciteze diferenţa dintre limbajul obişnuit şi cel poetic şi rolul jucat de cuvînt în trecerea de la cel dintîi la cel de al doilea.

„O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867" arată, de exemplu, că:

> „Poetul [este] chemat a deştepta, prin cuvintele ce le întrebuinţează, aceleaşi imagini sensibile în conştiinţa auditoriului, ce trebuie să le aibă el în fantazia sa... [...]" ([1908] 1967: 13).

Acest deziderat s-ar putea numi, în termeni moderni, „necesitatea armonizării repertoriilor" Enunţiatorului şi Enunţiatarului, ca şi rolul primordial al poeziei de a declanşa – şi controla – la Enunţiatar un proces de ficţionalizare, asemănător aceluia căruia îi dă expresie textul poetic.

Acest proces, admite, în continuare, criticul, nu este lipsit de piedici:

> „[Poetul] are a se lupta cu o primă greutate foarte însemnată: cu pierderea crescîndă a elementului material în gîndirea cuvintelor unei limbi" (*ibidem*).

Putem presupune că, prin „elementul material" din „gîndirea cuvintelor", Maiorescu înţelege f o r m a lor sonoră, ceea ce, după mai bine de trei sferturi de secol, glosematica avea să desemneze drept formă a expresiei, adică planul fonetic şi cel fonologic al cuvîntului. În aceeaşi ordine de idei, în partea a doua a aceluiaşi studiu, ([1908] 1967: 32) autorul face o precizare importantă şi anume:

> „O veche împărţire a tuturor obiectelor gîndirii omeneşti face deosebirea între lumea interioară şi lumea exterioară sau fizică. Însă şi această lume fizică există pentru noi numai întrucît simţim ceva cu prilejul ei. Astfel, toate obiectele gîndirii, fie externe, fie interne, se pot privi împreună şi se pot deosebi, dintr-un alt punct de vedere, în obiecte ale raţiunii reci sau logice şi în obiecte ale simţămîntului sau pasionale, deosebire întemeiată pe cunoscuta dezbinare între minte şi inimă".

Şi aici, Maiorescu pare să presupună, consecvent, posibilitatea unei departajări nete între ceea ce, mult mai tîrziu, Hjelmslev va numi *formă a expresiei*, pe de o parte, şi *formă a conţinutului*, pe de altă parte. Savantul român pledează în favoarea restabilirii unui echilibru între aceste două laturi ale semnului; o asemenea atitudine nu poate fi decît normală, nu numai în sine (conform logicii empirice şi bunului-simţ), ci

[1] Cu toate riscurile pe care le implică o asemenea formulare, o considerăm totuşi adecvată poziţiei pe care o deţine, în opinia noastră, Titu Maiorescu în cadrul umanioarelor, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Scanned with OKEN Scanner

şi privită în contextul unei epoci pe care tot Maiorescu avea să o numească „a formelor fără fond" (*cf. infra*).

Revenind la relaţia dintre limbajul poetic, pe de o parte, şi ceea ce am putea numi limbajul standard şi cel ştiinţific, pe de altă parte, Titu Maiorescu continuă prin a arăta: ([1908] 1967: 14) că:

> „La început cuvintele corespundeau unei expresii sensibile şi, cine le auzea atunci, îşi reproducea, prin ele, acea imagine materială din care se născuseră. Cu cît înaintează însă limba, cu cît experienţa se întinde pe mai multe sfere şi cuprinde cunoştinţa a tot mai multe cuvinte de acelaşi fel, cu atît cuvîntul care le exprimă devine mai abstract".

Există, prin urmare, o relaţie direct proporţională între sinonimie şi abstractizarea unui termen (implicat într-o relaţie de sinonimie); de vreme ce, în plan paradigmatic, cuvintele sînt, pînă la un punct, substituibile, ele îşi pierd, automat – chiar dacă regretabil, pentru limbajul poetic – o parte din individualitate. Astfel un cuvînt „caută a se potrivi cu toată suma de obiecte cîştigate din nou" (*idem*), adică aduse în conştiinţa Enunţiatarului printr-un proces de evocare, de asociere cvasiinfinită. Drept consecinţă, termenul „pierde una cîte una din amintirile sensibile de mai înainte şi, devenind o noţiune generală, se ridică, pe calea abstracţiunii, spre sfera ştiinţei însă se depărtează, în proporţie egală, de sfera poeziei" (*idem*.).

E limpede că această concepţie maioresciană asupra „cuvîntului poetic" (prin extensie, a limbajului poetic) nu este prea îndepărtată de ideea platoniciană cu privire la relaţiile dintre lucruri şi idei. Se ştie că Platon consideră lucrurile drept copii ale ideilor, iar această caracteristică le face să aibă un grad mai redus de realitate. Spre deosebire de idei, care sînt eterne, lucrurile – în speţă, cuvintele – au un caracter trecător, se transformă şi apoi dispar.

Această binecunoscută concepţie platoniciană – la care, implicit, trimite Maiorescu – ne pare aplicabilă în studiul mentalităţilor, care, chiar dacă nu sînt veşnice, sînt, cum se ştie, categorii ale duratei lungi. Limbajul poetic este însă un limbaj specific. Ideea se regăseşte, într-o formă dezvoltată, spre sfîrşitul studiului de care ne ocupăm aici ([1908] 1967: 45).

Maiorescu afirmă că „duşmanul cel mai mare al poeziei este tocmai cuvîntul. Ceea ce îngreunează efectul, ceea ce poate produce simţămîntul de monotonie şi de urît într-o lucrare poetică este mai ales mulţimea de cuvinte".

Mai exact, „beţia de cuvinte", după cum va arăta (1908 [1967] 183) în detaliu, într-un celebru studiu ulterior (pe care îl intitulează chiar aşa): „redundanţa excesivă, în detrimentul limpezimii şi exactităţii informaţiei".

Pe aceeaşi linie platoniciană, Maiorescu urmează ([1908] 1967: 46) subliniind faptul că:

> „[...] materialul poeziei nu sînt cuvintele, ci imaginile deşteptate prin cuvinte în fantazia cititorului. Cuvîntul nu este, prin urmare, decît un mijloc de comunicare, necesitatea fizică de care este înlănţuită ideea în trecerea ei din mintea poetului în mintea auditorului. El nu are existenţă în sine, ci are singura misiune de a fi un organ de care să se anine gîndirea în comunicarea ei, şi trebuie să se mărginească strict la îndeplinirea acestei misiuni".

Scanned with OKEN Scanner

Cum va spune, mult mai tîrziu, Jakobson, în demult celebra sa definiţie a funcţiilor limbajului, cuvîntul este, şi în concepţia lui Maiorescu, numai un *vehicol*. Rolul poeziei este acela de a „redeştepta" în mintea Enunţiatarului ideile platoniciene.

Constatăm, o dată în plus, că cercetările de poetică şi acelea de filosofie a limbajului se întrepătrund, aruncînd lumină unele asupra altora.

Este totodată de la sine înţeles, după cum arată Maiorescu în partea finală a studiului „O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867" ([1908] 1967: 45) faptul că prototipurile platoniciene sînt/pot fi în mintea fiecărui cititor, chiar şi în stare pasivă:

> „Dacă analizăm efectul ce ni-l produce [poezia], constatăm în noi înşine o mulţime de idei de ale noastre proprii, deşteptate cu prilejul cetirii [...]. Nu numai ceea ce spune poezia ne ocupă conştiinţa, ci ea se află a fi în raporturi cu alte cercuri de gîndire ale noastre, încît şi acestea sînt reproduse în conştiinţă şi însoţesc şi ilustrează oarecum percepţiunea poetică".

În termenii lui Peirce (*cf. supra*, Cap. II), această afirmaţie s-ar traduce prin faptul că gîndirea are un caracter dialogic, iar semioza este infinită şi în dublu sens.

(b) *Limba română în jurnalele din Austria*

După părerea noastră, acest text maiorescian merită reţinut, în primul rînd, pentru că pune problema raportului dintre limbă şi gîndire în interiorul unei limbi şi în relaţiile interlingvistice, problema dependenţei traducerii de potenţialul de abstractizare al unei limbi sau al alteia, considerînd că există o relaţie invers proporţională între gradul de abstractizare al unei limbi şi potenţialul său de explicitare. Este simptomatică, în acest sens, afirmaţia următoare (1908] 1967: 100):

> „[...] noi nu sîntem şi nu putem fi chemaţi a introduce în spiritul român toate fineţele idealismului terminologiei germane, şi orice cuvînt german care trece peste nivelul mai coborît al abstracţiunii române trebuie să fie redus la acest nivel, chiar cu pierderea unui grad din idealitatea sa; idealitatea pierdută i se compensează prin marea lămurire şi simplitate ce dobîndeşte."

Trebuie totuşi adăugat că o asemenea teză este perfect valabilă nu numai pentru relaţiile complexe dintre limbile germană şi română, ci şi dintre oricare alte două limbi de cultură, mai ales atunci cînd în discuţie sînt traducerile textelor filosofice.

(c) *În contra direcţiei de astăzi în cultura română*

Studiul cu acest titlu a fost publicat în revista *Convorbiri literare* în anul 1869. Textul expune – mai explicit decît celelalte *Critice* – teoria formelor fără fond. Din perspectiva adoptată aici, el este important însă mai ales pentru că se opreşte asupra legăturii dintre limbă, cultură şi societate.

Maiorescu denunţă „falsificarea etimologiei" ([1908] 1967: 117) şi „falsificarea filologiei" (*ibidem*: 118) şi încercările de a crea o limbă a r t i f i c i a l ă, d e l a b o r a t o r, despre care arată, pe bună dreptate, că „nu s-a vorbit şi nu se va vorbi niciodată în poporul român" [sic!] (*idem*: 117).

Limba – subliniază, în continuare, Maiorescu – evoluează în funcţie de ceea ce astăzi am numi, pe urmele lui Hjelmslev, *uz*, şi nu în conformitate cu o *schemă* pe care şi-ar dori să o impună o serie de filologi.

Scanned with OKEN Scanner

Criticul ia, de asemenea, poziție împotriva excesele latinizante și abuzului de neologisme; acestor tendințe le contrapune „limba vorbită de popor", care trebuie să o înlocuiască pe aceea „tradusă".

Precizăm totuși că autorul nu face nici o distincție între traduceri, adaptări și prelucrări și nu construiește o teorie propriu-zisă cu privire la diferența dintre împrumuturi, neologisme și calcuri.

Din cauza tuturor acestor încercări de f a l s i f i c a r e, de d i s t o r s i o n a r e a limbii a u t e n t i c e, arată, în continuare, savantul:

> „[E nevoie de] voința de a pune fundamentul adevărat acolo unde se află astăzi numai pretenții iluzorii" ([1908] 1967: 121).

Cu scopul de a furniza un „fond" (o substanță a expresiei și o substanță a conținutului) formelor lingvistice – din presă, în primul rînd, însă nu exclusiv – este nevoie, precizează Maiorescu, de „limbă bună, ortografie și gramatică".

Desigur, după cum arată autorul, limba – mai exact, limbajele folosite în situații publice – se află în aceeași situație ca și întreaga cultură, ca și întreaga societate.

Totuși nu putem să nu subliniem existența unui fenomen care amendează, în mare parte, afirmațiile lui Maiorescu. Dacă nu poate fi pus la îndoială faptul că, la finele anilor '60 din secolul al XIX-lea, situația lingvistică era, în bună măsură, aceea pe care o descrie savantul, în cei patruzeci de ani care despart apariția acestor texte critice în *Convorbiri literare* și publicarea lor în volum, lucrurile aveau să se amelioreze în multe privințe. La 1908, considerațiile lui Maiorescu referitoare la starea limbii române și a culturii românești sînt din multe puncte de vedere, datate și constituie mai curînd un semnal de alarmă cu privire la ceea ce s-ar putea repeta decît o descriere a unei stări de fapt.

În capitolul final al cărții de față vom încerca să arătăm mutațiile produse în limba, societatea și mentalitatea românească în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pornind de la un exemplu aparent minor: cel al codurilor de comportament.

3. Lazăr Șăineanu (1859–1934)

Lazăr Șăineanu este, poate, cel mai însemnat lingvist român de la 1900. Iată de ce numele său nu putea lipsi din această scurtă trecere în revistă a preocupărilor românești de filosofie a limbajului, deși, în mod evident, lucrările savantului se înscriu mai puțin în sfera acestei discipline (pe care totuși nu o eludează) și mai curînd în aceea a lingvisticii generale – cu deosebire, a semanticii și lexicologiei. După cum arătam în Capitolul al II-lea (*cf. supra*) și aceste discipline pot fi abordate din perspectiva, mai largă, a semioticii și a filosofiei limbajului.

În cele ce urmează, ne vom ocupa succint de trei dintre opusurile fundamentale ale lui Șăineanu și anume *Încercare asupra semasiologiei limbei române* (1889), *Dicționarul universal al limbei române* (1896) și *Influența orientală asupra limbei și culturii române* (1900).

Scanned with OKEN Scanner

(a) *Încercare asupra semasiologiei limbei române*

Lucrarea *Încercare asupra semasiologiei limbei române* are ca subtitlu *Studii despre tranziţiunea semnelor*. Ediţia princeps (1889) a fost prefaţată de B. P. Hasdeu. La peste un secol de la apariţie, textul a fost reeditat sub îngrijirea Liviei Vasiluţă.

Credem că este potrivit să începem secţiunea de faţă citînd o observaţie extrem de pertinentă a acestei cercetătoare şi anume:

> „Întreaga istorie a termenilor, sugerează Şăineanu, este absentă pentru vorbitorul care le întrebuinţează numai cu semnificaţia lor actuală" (Vasiluţă *apud* Şăineanu [1889] 1999: XXIV).

Înţelesurile termenilor în diacronie sînt însă actualizate în literatură; din perspectiva lingvistului, aceasta pare a fi fost dintotdeauna principala funcţie a literaturii. După cum vom vedea, cu aproape un secol mai tîrziu, şi E. Coşeriu are o opinie asemănătoare, deşi mai nuanţată (*cf. infra*).

În *Semasiologie*, Şăineanu este preocupat, după cum se ştie, cu deosebire de trei fenomene lingvistice, petrecute în plan semantic în dezvoltarea diacronică a limbii române.

Unul dintre acestea este faptul că, de-a lungul timpului, sub presiunea contextelor în care apar, o serie de termeni ajung să dezvolte înţelesuri noi, adesea situate într-un registru opus celui care caracteriza prima ocurenţă a lexemului.

Sînt celebre, în acest sens, observaţiile savantului cu privire la sensurile profane căpătate de o serie de cuvinte din terminologia creştină. Astfel, de exemplu, chiar adverbialul *creştineşte*, care însemna iniţial „ca un creştin" a ajuns să însemne ulterior „limpede, de înţeles". Exemplul lui Şăineanu, preluat mai tîrziu în propriul *Dicţionar universal*... (1896), dar şi în *Dicţionarul Academiei, DA* (1913–1940) este din Alecsandri: „Vorbeşte-mi creştineşte". Indubitabil, la jumătatea secolului al XIX-lea un asemenea înţeles era demult intrat în uzul lingvistic curent.

Cum era şi firesc într-o *Încercare asupra semasiologiei*, lingvistul este preocupat îndeosebi de seriile sinonimice şi de dezvoltările frazeologice pe care le capătă cuvintele. Astfel, de exemplu, Şăineanu analizează pe larg seria sinonimică a cuvîntului românesc *drac*, dar şi multitudinea de expresii frazeologice dezvoltate de o serie de cuvinte din registrul creştin, printre care se remarcă substantivul *cruce* şi termenul *sfînt*, atît în calitate de substantiv, cît şi ca adjectiv şi adverb.

Nu credem că este locul să reluăm aici aceste bogate exemplificări.

Remarcăm însă, şi de această dată, cum face şi Livia Vasiluţă (*apud* Şăineanu [1889] 1999: XXIX) că cea mai mare parte dintre explicaţiile semantice date de Şăineanu, ca şi majoritatea exemplelor sale ilustrative au fost ulterior preluate *tale quale* în *DA*; ceea ce a făcut în plus *Dicţionarul Academiei* în raport cu *Semasiologia* a fost să ordoneze definiţiile după criterii lexicografice.

Cea de a treia preocupare notabilă a autorului *Semasiologiei* este aceea de a distinge între înţelesul etimologic al unor termeni şi înţelesul lor denotativ la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi de a atrage atenţia asupra consecinţelor pe care le au în plan lingvistic deosebirile dintre cele două serii de înţelesuri. Unul dintre exemplele alese este cel al substantivului *mărturie*. Ca şi în celelalte limbi romanice, *mărturie* însemna nu numai „declaraţiunea sau depoziţiunea unui martor", „dovadă, mijloc de adeverire", ci şi

Scanned with OKEN Scanner

„supliciu". Prin urmare, în româna veche, substantivul *mărturie* era echivalent cu *mucenicie*, *martiriu*. Acest înțeles a dispărut însă în limba vorbită la 1900 și, cu atît mai mult, în româna contemporană nouă. Principala consecință a acestui fenomen este „destrămarea" unei întregi serii lexicale (*cf.* Șăineanu [1889] 1999: 58).

În evoluția unei limbi (în speță, româna), cuvîntul hotărîtor îl are întotdeauna uzul.

(b) *Dicționarul universal al limbei române*

Dicționarul universal al limbei române (1896), care a cunoscut cinci ediții succesive în mai puțin de treizeci de ani (ediția a cincea datează din 1925), este încă valabil în multe privințe.

În Prefața la „prima edițiune" autorul arată că:

> „Opera [...] îmbrățișează limba națională în toate manifestările vieții moderne: literatură, științe, arte, meserii, industrie, comerț. Ea este destinată a fi, înainte de toate, expresiunea uzului contemporan, primul și principalul obiect al unui dicționar" (1896: v).

Am dat acest scurt citat din două motive. Cel dintîi privește faptul că *Dicționarul* lui Șăineanu nu exclude, în mod asumat, componența enciclopedică. Cel de al doilea motiv este însă mult mai important: am dorit să ilustrăm, fie și fugar, modernitatea *Dicționarului* lui Șăineanu, atît în ceea ce privește concepția, cît și ca expresie lingvistică.

Autorul însuși, după cum era de așteptat, este conștient de acest fapt. În acest sens, este simptomatic încă un fragment din Prefața la „prima edițiune"; citatul rezumă starea culturii și civilizației românești de la finele secolului al XIX-lea. Redăm mai jos acest pasaj:

> „[...] ruptura la noi între trecut și prezent s-a făcut printr-un mod atît de brusc, achizițiunile culturale europene s-au substituit atît de repede unor instituțiuni seculare, încît prezentul pentru alte popoare formează pentru noi un trecut adesea îndepărtat sub raportul social, politic și lingvistic. Astfel este, de exemplu, societatea română între 1840 și 1860" (1896: v–vi).

Adevărul afirmațiilor este de necontestat. Totuși nu acesta este motivul pentru care le-am citat aici – în fond, spusele lui Șăineanu apar astăzi ca o înșiruire de truisme – ci faptul că intelectualitatea română din epocă era conștientă de acest proces de modernizare, de europenizare, verbalizat, cum vedem, și de un lingvist de talia lui Lazăr Șăineanu. Nici detaliul că limba reflectă adecvat schimbările din societate și cultură nu ne pare a fi neglijabil.

(c) *Influența orientală asupra limbei și culturii române*

Din această lucrare monumentală, apărută la 1900, ne-au reținut atenția o serie de observații cu privire la evoluția semantică a împrumuturilor turcești[1] în limba română și, cu deosebire, la interdependența dintre uzul lingvistic și mentalități.

---

[1] Precizăm că evoluția ulterioară a cercetărilor etimologice a descoperit, în cazul unora dintre termenii la care se referă Șăineanu, filiații diferite. Nu vom discuta însă acest fenomen aici. În

Scanned with OKEN Scanner

Lingvistul distinge, pe bună dreptate, mai multe etape ale influenței turceşti asupra vocabularului românesc. În acest context, este interesantă precizarea că în limba română de la finele secolului al XIX-lea, statutul turcismelor diferă în funcție de perioada în care au pătruns inițial în limbă.

De pildă, savantul constată că acele cuvinte de origine turcă intrate în limba română în prima perioadă (secolele XV–XVI) „au pătruns în viața poporului, se bucură de o mare răspîndire şi au prins o formă definitivă în limbă. Astfel *amanet, basma, cîntar, chirie, cusur, duşman, fotă, leafă, maramă, odaie, para, soi* etc. au încă o viață lungă înaintea lor şi nu se prea prevede termenul dispariției lor din graiul românesc" (Şăineanu, 1900: LXXII).

În linii generale, observația de mai sus este perfect valabilă. Totuşi, în ultimul secol, societatea (românească) a cunoscut o evoluție atît de spectaculoasă, încît termeni precum *cusur, fotă, maramă, para* au devenit învechiți; *odaie* este popular şi regional şi se poate prevedea un moment nu prea îndepărtat, în viitor, în care substantivul *basma* să devină regional şi învechit.

Cu mult mai interesante ne par însă observațiile lui Şăineanu referitoare la împrumuturile turceşti din perioada fanariotă şi la statutul acestora în limba română (fie ea de la 1900 sau de la anul 2000). Redăm mai jos cîteva dintre considerațiile teoretice în acest sens:

> „[...] mai toate turcismele [care au pătruns în limba română în secolele XVII–XVIII, deci într-o perioadă diferită în ceea ce priveşte] ordinea politică şi socială au intrat definitiv în domeniul istoriei o dată cu dispariținea domnilor fanarioți şi deci şi a influenței imediate a turcilor; o parte dintr-însele au rămas, dar neavînd timp cînd să prindă rădăcini în limbă, au dobîndit în gura românului o uşoară nuanță de ironie şi au căzut în sfera comicului, devenind o mină bogată de exploatare pentru literatura umoristică. Această soartă curioasă a împărtăşit-o, de altminterea, elementul turc recent cu cel contemporan neogrec [...]" (Şăineanu 1900: LXII–LXXIII).

Nu reluăm aici numeroasele exemple concrete date de autor cu privire la evoluția semantică a unor termeni de la registrul serios la cel ironic şi/sau uşor peiorativ. Precizăm că în capitolul al IV-lea al acestei cărți ne-am ocupat, la rîndul nostru, de statutul a c t u a l al grecismelor şi turcismelor intrate în română în secolul al XVIII-lea; ne-am oprit acolo asupra unor termeni diferiți de cei analizați de Şăineanu. Concluziile la care am ajuns sînt, în cea mai mare parte, similare cu ale sale.

Expresia lingvistică a mentalităților îl preocupă pe Şăineanu şi atunci cînd descrie „fatalismul [de tip] oriental" al românilor. Lingvistul arată că această atitudine în fața vieții şi a destinului „se reflectează la noi într-un şir de locuțiuni proverbiale ca: aşa a fost să fie! aşa i-a fost scris! cum îi va fi norocul! [...] Toate aceste expresiuni îşi au formula corespunzătoare în turceşte: bun e Dumnezeu! de o vrea Dumnezeu! aşa i-a fost să fie! [...]. Este cunoscuta resignare după preceptul fundamental al Islamului: convins că nu poate fi părăsit de Providență şi că în orice negociere un Dumnezeu bun şi înțelept veghează asupra-i, turcul nu-şi pierde cumpătul de schimbările sorții şi,

---

aceste pagini ne interesează exclusiv concepția de ansamblu, considerațiile autorului cu privire la reflectarea mentalităților româneşti în limbă, în plan diacronic.

Scanned with OKEN Scanner

nepăsător, repetă într-una: «bun e Dumnezeu!», «de-o vrea Dumnezeu!» şi «era scris!»" (Şăineanu 1900: CX).

Am reprodus acest lung citat din două raţiuni: (1) pentru că dovedeşte faptul că, încă de la începuturile lingvisticii teoretice de tip modern în spaţiul românesc, legătura dintre societate, limbă şi mentalităţi a fost o preocupare constantă şi (2) pentru că acest tip de expresie lingvistică a mentalităţii româneşti – fataliste, de tip oriental – îi va preocupa şi pe filosofi ai limbajului din perioada interbelică şi chiar postbelică, precum Mircea Vulcănescu şi Constantin Noica. După cum se ştie, aceştia din urmă vor rafina gama posibilităţilor lingvistice de exprimare a reacţiilor omeneşti în faţa destinului, pe care vor încerca să le pună la baza (cîte) unui sistem filosofic. Aceste încercări vor fi comentate în secţiunea următoare.

4. Mircea Vulcănescu (1904–1952)

După cum se ştie – alături de Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica ş.a. – Mircea Vulcănescu este unul dintre cei mai importanţi gînditori români din perioada interbelică. Deşi departe de a fi fost încheiată, opera sa filosofică prezintă toate caracteristicile unui sistem coerent.

Dintre cele cîteva studii publicate de gînditorul amintit, am reţinut aici, pentru o scurtă analiză, „Existenţa concretă în metafizica românească" ([1943] 1991) şi mai ales „Dimensiunea românească a existenţei" ([1944] 1991).

Cum problematica abordată în cele două studii este, în bună măsură, aceeaşi, de data aceasta considerăm mai potrivit să analizăm aceste opusuri împreună (nu separat, cum am făcut-o pînă acum), concentrîndu-ne atenţia asupra i d e i l o r expuse mai degrabă decît a textului în care au apărut.

(a) *Mentalităţi, semiotică, filosofie*

Vulcănescu se numără printre puţinii savanţi români care s-au ocupat de expresia lingvistică a mentalităţilor, din perspectivă filosofică. Acest ţel este afirmat în mod explicit:

> „Obiectul la care tindem să ajungem este deslușirea profilului unei mentalităţi colective cu privire la o anumită problemă, mai precis: degajarea prejudecăţilor generale cu care spiritul românesc în genere îşi pune problema existenţei într-un fel care face din ea un criteriu de judecată şi măsură a concepţiilor despre existenţă ale altor indivizi, grupuri sau popoare" (Vulcănescu [1944] 1991: 90).

În termeni peirceeni, putem afirma că Vulcănescu este preocupat să ajungă la interpretantul final If_1, cel de care am văzut (*cf. supra*, Capitolul II) că depind toate prejudecăţile etnice, rasiale, religioase etc.

Pe alocuri, vom constata că gînditorul român va fi interesat şi de descoperirea şi descrierea unui interpretant final If_3, adică a unui model de analiză general valabil. O recunoaşte (firește, în termeni diferiţi) în continuarea citatului de mai sus:

Scanned with OKEN Scanner

„Adevărul celor spuse aici va fi deci un adevăr generic, tipic, valorînd ce valorează orice apriorism etnic. Contrazicerea lui în cazuri răzlețe, individuale, nu va putea infirma valoarea lor tipică" (*ibidem*).

În aceeași ordine de idei, cu cîteva pagini mai înainte, autorul ([1944] 1991: 88) precizase, de altfel, că sintagma „*dimensiune a existenței* are [...] aici, sub o formă intuitivă, sensul precis de criteriu de judecată, de normă pentru alte existențe".

Precizarea (onestă!) „sub o formă intuitivă" ne duce cu gîndul mai curînd la un interpretant imediat degenerat decît la un interpretant final If_3. Chiar dacă autorul își propune să folosească toposul *afectării modestiei*, nu este mai puțin adevărat că observațiile sale au un caracter intuitiv.

Pare dincolo de orice îndoială faptul că Vulcănescu nu avea cunoștințe de semiotică (peirciană sau de alt tip). Gînditorul român pornește explicit de la filosofia germană – în speță, de la categoriile kantiene de *loc, timp* și *persoană* (*cf.* Vulcănescu ([1944] 1991: 98). Este probabil însă ca, la anul 1940, ideea exprimată de Peirce că „universul este impregnat de semne" (5.548) să fi fost deja un bun cîștigat printre oamenii de știință și cultură. Oricum, pornind de la premise diferite de acelea ale lui Peirce, înscriindu-se pe linia cercetărilor de fenomenologie a culturii și aplicîndu-și observațiile într-o sferă cu mult mai restrînsă, Vulcănescu este de părere că „toate lucrurile au sens, [iar] lumea e o carte de semne" (Vulcănescu [1943] 1991: 79).

Și conceptul de *mentalitate*, așa cum îl folosește Vulcănescu, are o accepție destul de apropiată de aceea care îi va fi atribuită, cîțiva ani mai tîrziu de Fernand Braudel și Școala de la *Annales*. În acest sens, nu este lipsit de interes faptul că, referindu-se la „observațiile lui Vulcănescu despre moartea mistică și despre *dincolo*", Marta Petreu (*apud* Ianoși 1997: 82) trimite explicit la lucrarea *Omul în fața morții* ([1997] 1996) scrisă de Philippe Ariès, unul dintre cei mai străluciți exponenți ai Școlii de la *Annales*[1].

Nu putem – și nu este locul – să facem aici o analiză detaliată a concepției fenomenologice a lui Mircea Vulcănescu privitoare la „dimensiunea românească a existenței". Asumîndu-ne riscul inevitabil al schematizării, ne vom concentra atenția, în cele ce urmează, mai ales asupra explicațiilor date de filosof unor concepte precum „dincolo" și „vamă" (pe care le vom reîntîlni în capitolul V al lucrării noastre, *cf. infra*), ca și asupra tipologiei diferitelor expresii formate cu verbul *a fi* (imposibil totuși de disociat, precum se va vedea, de infinitivul lung *fire* și de ideea de *chip*); după cum se știe, acestea din urmă au făcut ulterior și obiectul cercetărilor lui Constantin Noica (*cf. infra*). De asemenea, vom insista asupra acelor afirmații ale lui Vulcănescu care se pretează cu deosebire unei transpuneri în termeni semiotici.

În acest mod, sperăm că lucrarea noastră va cîștiga în coerență și în claritate.

Mai trebuie remarcat, în încheierea acestei introduceri, că – deoarece se ocupă de locul omului (în speță, al românilor) în lume și de rolul limbajului în definirea și exprimarea acestei relații – Mircea Vulcănescu poate fi considerat, după părerea

---

[1] Merită menționată măcar în subsol, deși nu are legătură cu scopul pe care ni l-am propus aici, observația plină de rafinament a Martei Petreu că „mentalitatea thanatică [era] normală în Europa pînă la sfîrșitul secolului al XVII-lea (după cum constată Philippe Ariès [...]), astfel încît arhaica viziune mioritică despre moarte [descrisă de Vulcănescu] e mai degrabă un anacronism decît o trăsătură a spiritualității românești" (Ianoși 1997: 81).

Scanned with OKEN Scanner

noastră, cel dintîi filosof român al limbajului, în accepția pe care am arătat (*cf. supra*, Capitolul I) că o are această disciplină.

(b) *Natura dialogică a firii*

În lucrarea *Existența concretă în metafizica românească* ([1943] 1991: 64), Vulcănescu definește *firea* drept „legătura dintre ființa unui ins și propriile lui modalități de existență".

De altfel, în subcapitolul „Insul și firea", întîlnim precizări care țin, cu adevărat, de filosofia limbajului. Gînditorul explică, de exemplu ([1943] 1991: 62) că „pe de o parte, insul, aținat de împrejurări sau de alți inși își poate «ieși din fire» – e drept, pentru a-și «veni în fire» iar, în chip firesc, de îndată ce încetează influența vătămătoare. Ceea ce e interesant e că atît scoaterea din fire, cît și revenirea în fire sînt operate *din afară*".

Este greu să subscriem întru total la această afirmație. Dacă este adevărat că „scoaterea din fire" are loc sub impulsul unui factor exterior, în cazul „revenirii în fire", intervenția unui factor exterior este posibilă, dar nu obligatorie.

Putem spune:

„După discuția pe care am avut-o, mi-am venit în fire", ceea ce este relativ echivalent cu „Discuția pe care am avut-o m-a făcut să-mi vin în fire", deci implică, într-adevăr, intervenția unui factor exterior.

Putem însă spune și:

„Am reușit să mă gîndesc la altceva, să mă relaxez, să mă detașez de probleme și să-mi vin în fire", ceea ce implică un proces d i n ă u n t r u l sinelui. Este adevărat că, în acest caz, sinele (și gîndirea) se caracterizează prin ceea ce Peirce numește *dialogism* (*cf. supra*, Capitolul II). *Dialogismul* (care, așa cum am arătat în capitolul al doilea este și o constantă a teoriilor lui Bahtin, Ducrot și ale teoriilor enunțării propuse în pragmatica franceză în deceniul al nouălea al secolului XX) este o trăsătură dominantă a gîndirii lui Mircea Vulcănescu.

(c) *Chipul – o modalitate și o posibilitate*

În aceeași lucrare dedicată *Existenței concrete în metafizica românească* ([1943] 1991: 65), Vulcănescu arată că felul (chipul) de a fi al inșilor este chiar acela în care apar: chipul aparent – subliniază filosoful – este expresia relației dintre cunoașterea superficială – care credem că ar putea fi un echivalent al m ă ș t i i – și ființa profundă (chipul de a fi).

Credem că, prin afirmații ca aceea pe care am parafrazat-o mai sus, autorul speculează mai degrabă o relație de omonimie între:

chip ~ față, înfățișare

pe de o parte, și

chip ~ fel, mod

pe de altă parte.

Este însă adevărat că echivalența

chip ~ mod, fel

Scanned with OKEN Scanner

conduce la ideea de *modalitate* (un concept esenţial pe tot parcursul scrierilor lui N. Chomsky şi ale lui A.-J. Greimas, unde are o accepţie apropiată de aceea pe care i-o atribuie Vulcănescu), iar echivalenţa

chip ~ faţă

conduce la ideea de *faţetă*, deci de *posibilitate* (între multe altele); şi în acest caz, ne pare a se impune o apropiere de semiotica greimasiană.

În acest punct însă, speculaţia lui Mircea Vulcănescu, aşa cum o înţelegem noi aici, pare a se împotmoli. Pentru că, după părerea noastră, ar trebui să-i urmeze o discuţie cu privire la *adevărat* şi *fals* în limbă-ca-expresie-a-esenţelor. Iar o astfel de discuţie nu credem că se poate face fără riscul aporiilor, şi nici în absenţa totală a subiectivităţii[1].

„În metafizica românească a insului" – arată, în continuare, Vulcănescu ([1943] 1991: 66) – „individuarea pe plan cognitiv e dată de o anumită unitate configurativă a însuşirilor şi de o anumită cheie care descifrează semnificaţia şi poziţia întîmplărilor, în raport cu ansamblul existenţei lui.

E vorba de *chip*, ca originalitate a însuşirilor insului, de *rost*, ca semnificaţie a lui în lume, şi de *soartă*, ca integrare a lui în vreme".

Credem că românii „arhaici", ca o mulţime generică abstractă, ar putea fi, eventual, caracterizaţi prin apelul la aceste categorii – care se manifestă, într-adevăr, printr-o serie de expresii idiomatice, mai ales în limbajul popular. Este însă necesar să precizăm că este vorba de acel *ins* dintr-un univers rural-arhaic, care se presupune a fi crezut în mituri (fondatoare, existenţiale etc.), a-şi fi organizat existenţa conform riturilor şi pentru care cultura consta mai ales din basme şi legende. Dacă ne luăm aceste precauţii, demersul lui Mircea Vulcănescu poate fi la fel de licit ca şi acelea conform cărora francezii sînt consideraţi cartezieni, englezii – sceptici ş.a.m.d. Diferenţa principală este aceea că francezii l-au avut pe Descartes, iar englezii au avut filosofia sceptică şi abia după aceea o seamă de teoreticieni au extrapolat esenţa acestor idei, considerîndu-le mentalităţi definitorii pentru o bună parte a naţiunilor respective. În aceste cazuri, punctul de plecare nu a fost folclorul, nici analiza etnologic-antropoligică a unor expresii idiomatice, transformate – ce e drept, cu eleganţă filosofică – în embleme etnice.

Din altă perspectivă însă, nu putem neglija faptul că un demers ca acela al lui Mircea Vulcănescu este justificat, pe de o parte, de absenţa culturii scrise pînă relativ tîrziu, în spaţiul românesc – predominant rural – iar pe de altă parte, de faptul că urbanizarea şi europenizarea, din ce în ce mai accentuate, din România interbelică permiteau să se preconizeze dispariţia – într-un viitor previzibil – a acestui tip de civilizaţie şi mentalităţi rural-arhaice, care era necesar să fie teoretizate cîtă vreme mai puteau fi încă surprinse „pe viu".

Nu credem că este locul să reluăm aici întreaga demonstraţie şi toate concluziile – exprimate detaşat şi cu rafinament, *sine ira et studio* – de Mircea Vulcănescu. Totuşi

---

[1] Observaţii de tipul celor pe care tocmai le-am făcut sînt valabile, după părerea noastră, nu numai în cazul filosofilor „naţionalişti" (cum a fost catalogat, vreme îndelungată, Mircea Vulcănescu, deşi ne întrebăm în ce măsură o asemenea etichetă i se potriveşte), ci şi în cazul unor gînditori „pesimişti" (ca Emil Cioran sau H.-R. Patapievici).

Scanned with OKEN Scanner

ţinem să subliniem că, după părerea noastră, este vorba mai puţin de faptul că românii *sînt* – sau nu – într-un anumit fel şi mai degrabă de faptul că *ar putea fi* astfel, pentru că limba română – în speţă, limbajul cotidian de sorginte arhaică – actualizează anumite latenţe şi nu altele.

(d) Types, tokens, *prejudecăţi, clişee*

În *Dimensiunea românească a existenţei*, Vulcănescu afirmă explicit că scopul pe care şi l-a propus este acela de a descrie caracteristici naţionale, pornind de la ceea ce numeşte explicit, „apriorism etnic", exprimat în *vorbire* mai mult decît în comportament. Ne aflăm deci, din nou pe tărîmul *filosofiei limbajului*, ca disciplină autonomă (*cf. supra*, Capitolul I).

Savantul postulează că:

> „[…] fiecare popor are […] o faţă proprie, un chip al lui de a vedea lumea şi de *a o răsfrînge pentru alţii* [s.n.]. […] Cine se îndoieşte oare că existenţa e clară şi logică pentru francez, adîncă şi nebuloasă pentru german, năvalnică şi dezechilibrată, dar plină de rezonanţe nostalgice, pentru slav, practică şi individuală pentru anglo-saxon, ordonată şi ierarhizată pentru chinez?
> [Pe de altă parte,] în sinea lui, anglo-saxonul judecă, dimpotrivă, pretenţia francezului de a pune logică în toate, plicticoasă şi arbitrară, adîncimea neamţului, voinţă artificială de sistem, misticismul slav, periculos şi inutil […]" (Vulcănescu [1944] 1991: 91–92).

Constatăm că discuţia revine la ceea ce Peirce ar numi interpretanţii finali If_1, la prejudecăţi (etnice) ridicate în mentalul colectiv la rangul de *tokens*.

Problema care se pune aici, după părerea noastră – nu atît în ceea ce îl priveşte pe Vulcănescu (ale cărui consideraţii nu fac decît să ne-o sugereze spre reflecţie), cît în ceea ce priveşte semiotica lui Peirce – este c u m procedează gînditorul/observatorul, atunci cînd mai multe instanţe considerate, prin convenţie, a constitui *types* ai aceluiaşi *token* contrazic acest *token*. Sau, în termeni glosematici, cum procedează analistul, atunci cînd *uzul* pare a contrazice *schema* pe care se bazează. Această ultimă formulare ar duce, în opinia noastră, şi la o rezolvare a contradicţiei: de vreme ce variabila este aceea care alege constanta, în procesul multiplelor oglindiri reciproce de *types* şi *tokens*, prejudecăţile s-ar estompa, iar categoriile semiotice ar fi păstrate, în primul rînd, ca repere ale unei demonstraţii abstracte.

(e) *Lumea „de aici", lumea „de dincolo"*

În opinia lui Vulcănescu, existenţa (metafizică, dar şi cotidiană) este un joc permanent de prezenţe şi de absenţe, o trecere – lipsită de prea mari obstacole, înainte şi înapoi – între „aici" şi „dincolo".

În formularea filosofului:

> „[…] neamţul numeşte această existenţă de fapt, *da sein* (a fi aici, a fi de faţă, prezenţă de fapt); iar francezul zice despre un asemenea fapt că «are loc». Noi, românii, cînd vrem să indicăm un fapt de acest fel, zicem «se-ntîmplă». Nu zicem că «are loc». Aşa zic gazetarii care traduc gîndul lor direct din franţuzeşte [*avoir lieu*]. Românii însă zic «se întîmplă»" (Vulcănescu [1944] 1991: 119).

Scanned with OKEN Scanner

Desigur, filosoful se referă la atitudinea fatalistă de tip oriental a românilor, pe care am văzut că o detecta și Lazăr Șăineanu într-o serie de expresii idiomatice românești. Nu ne propunem să contrazicem această afirmație. Nu putem însă trece cu vederea că și în vocabularul francez există expresii de tipul *ça arrive*, „se întîmplă", ce transpune, în termeni lingvistici același tip de atitudine în fața inevitabilului.

Mai interesante ne par însă observațiile filosofului cu privire la modalitatea în care românii se raportează la „lumea de dincolo" și la ceea ce se află „afară". În opinia sa:

> „Lumea de dincolo are, pentru români, o situație stranie față de cea de aici. Te-ai aștepta s-o găsești despărțită printr-un hotar spațial: aici, dincolo. O afli despărțită printr-o schimbare de fire a ființei. Lumea de dincolo nu e, pentru noi, «afară» din lumea de aici. Ceea ce ne desparte de ea este un fel de opreliște internă, de vamă, de deosebire de domeniu existențial [...]" (Vulcănescu [1944] 1991: 107).

Cîteva pagini mai jos, filosoful aduce precizări noi:

> „[Lucrurile] sînt totuși «în lume». Și dacă «lumea de aici» e prea mică spre a le cuprinde, atunci există altă lume, «dincolo», pentru ele. Și iată cum lumea «de dincolo» se constituie natural, ca o depășire a celei de aici, ca un fel de loc al acelciași treceri. Și aceasta e de reținut. În adîncul lucrului parcă nici nu ar fi două lumi, altă lume. [...] Între lumea de aici și lumea de dincolo este deci un fel de întrepătrundere. «Dincolo» nu înseamnă propriu-zis «în afară», ci «alt fel». Cei de aici trec uneori «dincolo», în vis ori în trezie. Cei «de dincolo» stăruie pe aici. Nu este deci între «aici» și «dincolo» prăpastie, ci vamă, pe care, dacă o plătești, treci. «Dincolo» nu definește un hotar spațial, ci o calitate a ființei" (Vulcănescu [1944] 1991: 109–110).

Am reprodus acest lung pasaj, pentru că ni se pare extrem de relevant din mai multe puncte de vedere:

(1) Acest mod de a defini „lumea de dincolo", ca o continuare, ca o proiecție a celei de aici, are un caracter emblematic pentru felul în care descrie Vulcănescu o trăsătură (pe care o consideră esențială pentru mentalitatea românească.

(2) În sprijinul acestor remarci putem aduce și argumentul lingvistic că, în românește, adverbialul *dincolo* nu înseamnă numai „pe lumea cealaltă, pe celălalt tărîm", echivalent al franțuzescului „au-delà". În limba română, primul înțeles al lui *dincolo* este „în camera de alături", unde poți ajunge, cu ușurință, deschizînd o ușă de comunicare.

(3) Adverbialele *dincolo* și *afară* vor continua să își păstreze caracterul emblematic pentru o anumită mentalitate românească și în perioada comunistă, urme lingvistice ale acestei mentalități putînd fi detectate și în vocabularul actual al multor români.

Cum vom vedea în Capitolul V al cărții de față (*cf. infra*), după căderea Cortinei de Fier, (lumea de) *dincolo* va continua să desemneze o „deosebire de domeniu existențial", un „alt fel", o „calitate a ființei". În perioada comunistă, adverbialul *dincolo* va desemna însă nu numai „lumea umbrelor", „tărîmul celălalt", „lumea de dincolo de moarte", ci și „lumea liberă", „lumea de dincolo de Cortina de Fier", „Occidentul", în general. *Dincolo* va continua să fie o proiecție a celor de „aici", un „vis" (în stare de trezire), un spațiu în care (dorești să) ajungi (fie și) plătind o „vamă" cît se poate de concretă.

Scanned with OKEN Scanner

Despărţirea brutală a Europei în două părţi distincte va accentua însă, în mentalul colectiv românesc conceptul de „dincolo" cu un înţeles apropiat de acela descris de Vulcănescu.

(4) Această echivalenţă va fi întărită şi de folosirea adverbialului *afară*, neînsoţit de vreo determinare, cu înţelesul implicit „în afara ţării", „dincolo de frontieră".

(5) Şi observaţiile lui Mircea Vulcănescu privitoare la conceptele de *aici* şi *dincolo* ţin de filosofia limbajului, mai exact, de acea subcategorie a acestei discipline pe care am putea-o numi f i l o z o f i e p r i n (referire la) l i m b a j.

Referirile gînditorului la modalităţile în care românii se raportează la univers, la lumea *de aici* şi la cea *de dincolo* particularizează cazul general al locului omului în univers şi al modalităţilor în care subiectul vorbitor conştientizează aceste relaţii şi le conferă expresie lingvistică.

(f) *Între modalităţile greimasiene şi logica alethică*

Mircea Vulcănescu defineşte însă nu numai lumea *de dincolo*, ci şi pe aceea *de aici*, aşa cum apare ea reflectată în plan lingvistic în mentalul românesc arhaic. În opinia filosofului:

> „Mai întîi, lumea «de aici» nu e, totuşi, o lume de «prezenţe», în sensul metafizicii actuale. Ea cuprinde lucrurile care «au fost», dar «nu mai sînt». Ca şi lucrurile care «pot fi», dar «nu sînt încă». Acestea întind sfera lumii de aici către praguri care, pentru «logica occidentală» par absurde; căci [în logica occidentală] ce nu mai e nu poate fi «nicăieri», deoarece «a fi» înseamnă «a avea loc».
> La fel, lucrurile ce «pot fi» nu sînt, pentru că posibilitatea e, la ea, amestec de fiinţă şi de nefiinţă, adică afirmarea simultană a conjuncţiei şi disjuncţiei, existentului şi non-existentului; altfel zis, existenţa a ceea ce e relativ este ori nu este [sic!] şi care deci, în sens absolut şi este şi nu este" (Vulcănescu [1944] 1991: 119).

Am reprodus pasajul de mai sus pentru două raţiuni:

(1) Mai întîi, pentru că, în special în cel de al doilea paragraf, concepţia lui Vulcănescu poate constitui, după părerea noastră, o punte între metafizica tradiţională (de tip kantian) şi logica alethică de tip modern.

(2) Mult mai important ni se pare însă faptul că este posibilă o paralelă între această viziune particulară şi particularizantă a lui Vulcănescu şi cele patru *modalităţi – savoir/devoir/pouvoir/faire* – ce aveau să fie teoretizate, cu circa un sfert de secol mai tîrziu de A.-J. Greimas (1966).

Greimas sintetizează, după cum se ştie, aceste patru modalităţi fundamentale în celebrul său „careu logic", între unghiurile căruia se stabilesc relaţii de conjuncţie şi disjuncţie.

Nu putem relua aici întreaga demonstraţie a lui A.-J. Greimas (pe care, de altfel, o considerăm datată). Precizăm însă că teoria sa este expusă într-o formulare cu mult mai rafinată şi general valabilă decît am făcut-o noi aici. Tocmai din acest motiv, modelul greimasian are însă şi un caracter mecanicist care a devenit demult evident pentru semioticieni.

(3) Aceasta este, de fapt, principala diferenţă dintre modelele (lingvistic-filosofice) care ţintesc să ajungă la universalii şi acelea care îşi propun să descopere caracteristici particulare – în speţă, ceea ce se numeşte, cu un clişeu, „specificul naţional".

Scanned with OKEN Scanner

Revenind la acesta din urmă şi la felul în care îl descrie Mircea Vulcănescu, este extrem de interesantă – chiar în termenii careului greimasian – şi observaţia următoare:

> „Nu e oare stranie [...] această stranie «trecere la fapte» nu în virtutea împrejurării că «poţi», cum se întîmplă la toată omenirea Apusului, ci în virtutea stării în care «nu mai poţi»?" (Vulcănescu [1944] 1991: 144).

Tradusă în termeni greimasieni, o *modalitate* dominantă a existenţei românilor, o trăsătură esenţială a mentalului lor colectiv ar fi deci „ne pas pouvoir ne pas faire".

(g) *„A avea a face", „a fi în stare"*

Este o constantă a scrierilor filosofice ale lui Mircea Vulcănescu faptul că autorul se sprijină pe expresii româneşti idiomatice, pe cultura de tip oral (basme, legende) şi (probabil) pe observaţii directe, cu scopul de a propune o fenomenologie şi o ontologie cu determinări etnice. În această privinţă, sînt interesante şi comentariile pe care le face în *Existenţa concretă în metafizica românească* ([1943] 1991: 70) în secţiunea intitulată „Insul: «a avea de-a face cu el»":

> „Un lucru «este», pentru român, cînd poate «avea de-a face» cu el, oricînd, oricum şi oriunde. Nu cînd ai cu el a face efectiv, ci cînd nu *poţi* [s.n.] avea de-a face.
> «A putea avea de-a face cu ceva» – posibilitatea întîmplării – reprezintă deci cea mai generală formă de a fi şi cea mai slabă însuşire a insului pentru gîndirea românească".

Precizăm că această suită de aserţiuni nu este nici argumentată, nici ilustrată. Paragraful citat constă dintr-un şir de sentinţe.

În plus, expresiei româneşti „a avea (de) a face" îi corespunde, în limba franceză, „avoir à faire, avoir affaire". În lumea contemporană nouă şi expresia „a putea avea a face" trimite la modalităţile înscrise în pătratul logic al lui A.-J. Greimas, asupra cărora nu insistăm aici, pentru că le-au fost dedicate numeroase studii şi (auto)analize (*cf.* Greimas – Courtès 1979, 1986).

Şi consideraţiile lui Mircea Vulcănescu referitoare la expresia „a fi în stare", pe care o consideră tipică pentru „ideea românească de existenţă, [care] corespunde mai mult virtualului decît existenţei actuale" (Vulcănescu [1943] 1991: 74) ne par destul de hazardate. Principalul motiv – uşor de verificat – este faptul că expresia românească „a fi în stare" se traduce perfect în franceză prin „être en état" (sau „être à même").

Ceea ce filosoful consideră a fi expresia lingvistică a unei mentalităţi specific româneşti se dovedeşte a fi o constatare aplicabilă unui spaţiu cultural mai larg.

(h) *Între „arhaic" şi ficţional*

În *Dicţionarul operelor filozofice româneşti* (Ianoşi 1997: 82), Marta Petreu arată că:

> „Datorită absenţei negaţiei categorice, trecerea între real şi posibil se face pe nesimţite, ceea ce, constată Vulcănescu, umple existenţa românească de poezie [...]".

Scanned with OKEN Scanner

În Capitolul V al studiului de faţă, în care ne vom ocupa de reflectarea mentalităţilor în memoriile româneşti din perioada comunistă, vom încerca să arătăm că această „trecere [...] pe nesimţite" care se produce „între real şi posibil" este cea dintîi treaptă – esenţială! – a procesului de f i c ţ i o n a l i z a r e, caracteristic intelectualilor (români), atunci cînd se raportează la lumea înconjurătoare: în cazul intelectualilor confruntaţi cu o lume guvernată, cu precădere, de legi care ţin de absurd, este vorba însă nu de o mentalitate „mitică", ci de recursul permanent la cultură, care determină un tip specific de percepţie a „realului"; după cum se va vedea (*cf. infra*, Capitolele V şi VI), modalitatea prin care intelectualul (român) se raportează la „real" este aceea de a-l considera o lume posibilă, alternativă, autonomă şi autoconsistentă, în care îşi proiectează propriul sine aşa cum ar face-o cu un personaj dintr-un text ficţional.

Continuînd descrierea „mentalităţii româneşti arhaice", aşa cum a fost teoretizată ea de Mircea Vulcănescu, Marta Petreu arată (*loc.cit.*), de asemenea, că:

> „Din acest fundament metafizic, rezultă, ca trăsături ale psihologiei naţionale [...], faptul că, pentru mentalitatea românească «nu există nefiinţă», că «nu există imposibilitate absolută» [...]".

Ni se pare evident că şi această afirmaţie – pe care nu o contestăm – se poate traduce, în cazul intelectualilor (români) cu un orizont cultural bogat, în capacitatea de a accepta ca pe un dat „imposibilul" (recunoscut ca atare) şi de a se integra în universul guvernat de „imposibil" ca într-un rol absurd, pe marginea căruia memoriile din perioada comunistă (cele de detenţie – cu precădere) glosează coerent.

(i) *Despre verbul „a fi"*

În *Dimensiunea românească a existenţei* ([1944] 1991: 137), Vulcănescu arată cum, din faptul că în cazul verbului „a fi" nu există imperativ, „decurge, pentru români, o semnificaţie schimbată a imperativului. [...] Zicînd «fie», românul nu exprimă o poruncă, nu proclamă voinţa de a face ceva, nu decretează, ci acceptă ce se întîmplă, consimte. Întocmai ca şi cum ar zice: «fie şi aşa!» sau ar confirma: «aşa să fie!». Uneori, el accentuează chiar că acest consimţămînt e cu totul dezlegat de orice năzuinţă proprie, ba chiar cu totul indiferent urmărilor lui. De pildă, cînd zice «fie ce-o fi»".

Vulcănescu începe astfel o discuţie interesantă din perspectiva filosofiei limbajului – cu privire la diversele aspecte ale mentalităţii româneşti, pe care o consideră reflectată într-o serie de forme specifice ale conjugării verbului „a fi", ce apar recurent în vorbire şi/sau frapează prin caracterul inedit al combinaţiilor dintre acest verb cu el însuşi (la acelaşi mod şi timp – afirmativ şi/sau negativ – sau la altele).

Mai puţin sistematizate decît vor fi cele ale lui Constantin Noica (*cf. infra*), speculaţiile lui Mircea Vulcănescu pornind de la o serie de formulări inedite ale verbului „a fi" au un caracter fascinant, dar, după părerea noastră, în mare măsură gratuit, atunci cînd se pune problema că aceste forme exprimă mentalităţi specific româneşti.

Aşa cum lucrarea noastră subliniază în repetate rînduri, mentalităţile capătă, desigur, expresii lingvistice emblematice, a căror analiză este o necesitate. Este însă obligatoriu ca aceste expresii lingvistice să se sprijine pe analiza unui bogat material faptic, să fie completat de o sumă de dovezi din domeniul culturii, al civilizaţiei şi al

Scanned with OKEN Scanner

vieţii cotidiene. După cum este ştiut, mentalităţile ţin mai puţin de psihologie şi mai degrabă de „mica istorie".

Desigur, aceasta nu înseamnă că afirmaţiile lui Vulcănescu sînt total nefondate.

Fatalismul, delegarea responsabilităţii (care îi revine aproape exclusiv divinităţii), faptul că „românul [e] nebăgător de seamă la ce face («ce-o fi o fi»)" (Vulcănescu [1944] 1991: 147–148) au fost evidenţiate, după cum am văzut (*cf. supra*) şi de Lazăr Şăineanu, cu o jumătate de secol mai înainte, pornind de la o serie de expresii idiomatice cărora lingvistul le găsea paralele în limba turcă, în lumea orientală, în general.

Reproducem mai jos, selectiv, şi alte consideraţii vulcănesciene cu privire la funcţia unor forme ale verbului „a fi" de emblemă a mentalităţii româneşti:

> „[...] modul dezideraţiv şi condiţional (*aş fi, aş fi fost*) domină şi suplineşte deseori, în vorbirea curentă, indicativul viitor (*voi fi*) ori viitorul anterior (*voi fi fost*), ca şi conjunctivul prezent (*să fiu*). Optativul (*o fi*) sau conjunctivul (*să fie*), folosit însă tot în sensul condiţional (*va fi fiind*) este mult mai intens trăit decît indicativul prezent (*este*) sau cel viitor (*va fi*).
> Trecutul isprăvit al individului (*fusei* sau *am fost*) domină asupra prezentului (*sînt*) sau asupra trecutului neisprăvit (*eram*) şi asupra viitorului (*va fi*).
> Şi ce bogăţie de viitoruri anterioare! Viitorul simplu indicativ (*voi pleca*) e, de pildă, cu totul neproblematic. Ce dezvoltări problematice apar însă pentru gînd cu viitorul anterior (*voi fi plecat* sau chiar *voi fi fost plecat*). Ca şi cum românul s-ar referi într-una, în reflecţiile sale, la un plan în care lucrurile stau înaintea gîndurilor gata împlinite, dar ca nişte ispite încă nealese pentru faptă! Toate acestea domină, firește, planul imperativului (*fii!*). Putinţa substituirii formei proprii a acestui imperativ: *fă! fii!*, prin forma conjunctivului prezent *să faci, să fii* şi apariţia, din această pricină, a unui fel de imperativ perfect *să fi fost, să fi făcut*, în sensul de *trebuia să fi fost!* ori de *trebuia să fi făcut!*, descoperă, de asemenea, planul cu totul ipotetic, nepozitiv, în care se realizează sensul tuturor acestor ziceri" (Vulcănescu [1944] 1991: 135).

Concluziile lui Vulcănescu sînt parţial adevărate. Înţelesul atribuit de filosof formelor verbale în discuţie face parte, într-adevăr, din structura lor de adîncime.

Totuşi, sistemul de gîndire schiţat în pasajul pe care tocmai l-am citat conţine o doză apreciabilă de artificial şi de speculaţie.

Nu putem să nu remarcăm că dezideraţivul şi condiţionalul sînt moduri tipic englezeşti de exprimare civilizată, după cum nu putem să nu ne întrebăm cît de des apare viitorul anterior în vorbirea populară curentă sau ce înseamnă, de fapt, că un mod şi un timp verbal este „mai intens trăit" decît altul.

În plus, bogăţia formelor de conjunctiv, de condiţional şi de viitor anterior este proprie tuturor limbilor romanice, în timp ce faptul că „trecutul isprăvit al individului" domină asupra „trecutului neisprăvit", ne pare a indica mai degrabă un spirit pozitiv, neînclinat spre speculaţii – o asemenea afirmaţie ar contrazice însă toate afirmaţiile lui Mircea Vulcănescu referitoare la viziunea românească asupra lumii.

În rezumat, fără pretenţia unei concluzii propriu-zise, după părerea noastră este greu, dacă nu imposibil, să descrii şi să analizezi „mentalităţile metafizice" ale unui popor (de altfel, însăşi noţiunea de „popor" s-ar putea să nu mai fie operantă, în acest moment istoric, dintr-o perspectivă filosofică).

Scanned with OKEN Scanner

Pe de altă parte, filosofia limbajului s-a dezvoltat, adesea, şi într-o direcție jalonată de criterii e t n i c e (după cum am văzut şi din definiția pe care o dau acestei discipline autorii *EDS*), iar în perioada interbelică – în care Vulcănescu şi-a conceput scrierile – acesta era unul dintre curentele dominante în Europa.

Oricum, credem că analizele lui Mircea Vulcănescu sînt încă operante în măsura în care se referă la v i r t u a l i t ă ț i, la p o s i b i l i t ă ț i de manifestare ale unei mulțimi mai curînd abstracte de „inşi", aşa cum pot fi detectate aceste virtualități din expresia lingvistică a unor conținuturi filosofice posibile.

În plus, e bine să ne luăm precauția de a aminti că, tot în termeni glosematici, *variabila* este întotdeauna aceea care alege *constanta*. Dacă variabila este o expresie lingvistică materializată în formulări (considerate) tipice pentru un anumit spațiu cultural – formulări greu traductibile sau transferabile în alte spații culturale, este posibil ca această variabilă să selecteze drept constantă o anumită mentalitate, care, cu condiția de a se sprijini şi pe alte fapte din sfera culturii şi civilizației, poate fi considerată o mentalitate tipică acelui spațiu cultural.

5. Lucian Blaga (1895–1961)

Opera filosofică a lui Lucian Blaga cuprinde, după cum se ştie, patru trilogii: *Trilogia cunoaşterii* (1943), *Trilogia culturii* (1944), *Trilogia valorilor* (1946) şi *Trilogia cosmologică* (1939–1959).

Majoritatea preocupărilor sale de filosofie a limbajului sînt concentrate în lucrarea *Geneza metaforei şi sensul culturii*[1].

Ca o caracteristică generală a paginilor blagiene de filosofie a limbajului, semnalăm faptul că exemplele concrete, ilustrative sînt cvasiinexistente. Teoriile filosofice pe care le propune gînditorul apar ca un complement al operei sale literare; la rîndul său, aceasta are, cum ştim, o puternică tentă filosofică.

(a) *Metaforic, metafizic, mit*

Strînsa interdependență care există în creația filosofică a lui Blaga, între metaforic şi metafizic s-ar putea traduce, credem, printr-un joc permanent, în care fiecare dintre aceste două categorii îi poate servi drept structură de adîncime (respectiv, de suprafață) celeilalte.

Mai trebuie adăugat că aceste categorii filosofice (ca şi multe altele de care uzează Blaga) au aici o accepție cu totul specifică, diferită de cele obişnuite. Acest fenomen sporeşte caracterul criptic al creației filosofice blagiene şi dificultatea integrării sale într-un sistem existent, ca şi dificultatea ca această creație să fie pusă în circulație de către lingvişti.

---

[1] Textul a apărut în volum separat în 1937 la Fundația regală pentru Literatură şi Artă; în 1944, lucrarea – cu mici modificări – a fost inclusă în *Trilogia culturii*, publicată la aceeaşi editură. O versiune cenzurată a întregii trilogii a fost publicată în 1969 la Editura pentru literatură universală. În cele ce urmează, pasajele necenzurate vor fi citate din această din urmă ediție. Cele cenzurate vor fi citate din ediția definitivă din 1944.

Scanned with OKEN Scanner

În formularea filosofului (1944: 403):

> „Metaforicul e foarte vădit înainte de toate, în creația metafizică. Creația metafizică tinde în mod conștient spre revelarea misterului cosmic. Priviți orice mare concepție metafizică din istoria gîndirii umane și veți găsi în ea un puternic nucleu metaforic".

Metaforicul exprimă, „revelează" prin urmare, metafizicul, dar se află, în același timp, la rădăcina acestuia. Rezultatul principal al acestui joc continuu între cele două nivele – sau categorii – fundamentale, este *mitul*:

> „[...] «mitul» are [pe] de o parte, înfățișarea unei «metafore» dezvoltate și [pe] de altă parte, el poartă și amprentele unui «stil»" (Blaga 1944: 405).

În termenii pragmaticii contemporane, s-ar putea trage concluzia că ceea ce Blaga numește „stil" este un echivalent posibil al *discursului*, o categorie intermediară între mitul-enunțare și metafora-enunț.

„Sub unghi metafizic", adaugă Blaga (1969: 377), „stilurile sînt echivalente".

O atare precizare ne pare a furniza un argument suplimentar pentru o posibilă echivalență între *stilul* blagian și *discursul* – categorie a pragmaticii contemporane. Cu riscul unei simplificări – poate excesive – credem că o asemenea ipoteză nu este contrazisă de continuarea citatului anterior:

> „Faptul că întîia creație mare a popoarelor reprezintă ceva «metaforic» în cadre strict «stilistice», ne invită să formulăm întrebarea dacă nu s-ar putea reduce, în cele din urmă, orice creație culturală la aceste două aspecte îngemănate: «metaforicul» și «stilul». Nimic nu ne împiedică să credem că o asemenea reducție e nu numai posibilă, dar și deschizătoare de cuprinzătoare perspective" (*ibidem*).

Pe de altă parte, este limpede faptul că, în considerații precum cele de mai sus, Blaga nu are în vedere o limbă sau o cultură anume. Gînditorul se referă, dimpotrivă, la cultură („artă") în general; de fapt, la culturile arhaice, oricare ar fi ele, dar și la concepțiile filosofice specifice. O spune, de altfel, explicit (1944: 404):

> „Un nucleu metaforic revelatoriu se găsește în orice concepție metafizică, indiferent că centrul concepției se cheamă Brahman, Atman, ideea, entelehia, sau eul, voința etc."

Astfel, echivalența dintre cultura arhaică (culturile arhaice, oricare ar fi ele) și metafizică este postulată explicit.

Cultura arhaică – sau *artă* (*cf.* Blaga 1944: 405) se exprimă prin *metafore revelatorii*; acestea constituie caracteristica esențială a *mitului*.

Dimpotrivă, *metafizica* (nume blagian generic al filosofiei) se exprimă prin *metafore plasticizante*; acestea constituie „nucleu[l] plăsmuirii teoretice" (*cf.* Blaga 1944: 405).

Nu ne propunem să reluăm aici descrierea celor două tipuri de metafore (pentru amănunte, vezi Ianoși 1996, 1997; Oprea 2001). Subliniem totuși echivalența – ce rezultă limpede din formularea lui Lucian Blaga – între cunoașterea științifică și cunoașterea metafizică (filosofică), ambele vehiculate de metafore plasticizante.

Reproducem însă o sinteză pertinentă a filosofiei blagiene, făcută de Ioan Oprea (2001: 98):

Scanned with OKEN Scanner

„Filosoful Lucian Blaga arată că, într-un spațiu etnic, se realizează, de obicei, două niveluri culturale: o *cultură minoră*, care cuprinde creația populară și este strîns legată de istoria și de particularitățile poporului care a creat-o, și o *cultură majoră*, corespunzătoare creației științifice, filosofice și artistice elevate".

Astfel, după cum am încercat să arătăm și în paragrafele anterioare, Blaga dezvoltă atît filonul „etnicist" al filosofiei (limbajului), cît și filosofia propriu-zisă (a limbajului), de tradiție germană.

(b) *Stilul și categoriile intelectuale*

Concepția filosofică a lui Blaga poate fi transpusă însă nu numai în termenii – foarte generali, în acest caz – ai teoriei generativ-transformaționale sau în aceia ai teoriei enunțării, ci și în termeni glosematici (așa cum am văzut că se întîmplă în majoritatea cazurilor cu cele mai multe dintre teoriile amintite în paginile de față, glosematica fiind o concepție semiotică atotcuprinzătoare). Un exemplu în acest sens se întîlnește, între altele, în pasajul următor (Blaga [1944] 1969: 372):

„Cîtă vreme categoriile intelectuale (de exemplu, ideea de substanță, de cauzalitate etc.) le socotim drept momente și structuri impuse spiritului uman, datorită unei cenzuri transcendente, credem că sîntem îndrituiți să facem afirmațiunea că și categoriile abisale, stilistice, pot fi de asemenea socotite drept momente constitutive ale unui control transcendent".

Credem că, în scopul de a înțelege mai bine concepția filosofică a lui Blaga, putem considera „categoriile intelectuale" drept planul expresiei, în timp ce „categoriile abisale, stilistice" constituie planul conținutului.

„Frînele transcendente" la care se referă Blaga pot fi echivalate formei conținutului. Pasajul următor credem că sprijină o asemenea interpretare:

„Matricea stilistică, categoriile abisale sînt frîne transcendente, un fel de stavili impuse omului și spontaneității sale creatoare, pentru a nu putea niciodată revela în chip cognitiv adecvat misterele lumii" (Blaga [1944] 1969: 372).

În calitatea sa de formă a conținutului, matricea stilistică blagiană revelează numai acea parte a *materiei* glosematice – „misterele lumii", în acest caz – asupra căreia acționează transformînd-o în substanță a conținutului.

Procesul cognitiv descris de Blaga continuă în felul următor:

„Interesantă și cu totul paradoxală ni se pare împrejurarea că spiritul uman, care trăiește, prin excelență, în ordinea misterelor și a revelărilor, are deschisă o singură cale de a depăși imediatul: această cale este, precum am mai spus, aceea a întruchipărilor stilistice" (Blaga 1969: 372).

Această „singură cale de a depăși imediatul" (materia din planul expresiei) este semioza dintre forma expresiei și forma conținutului; procesul de semioză are ca efect „întruchipările stilistice".

Ajungem astfel, din aproape în aproape, la definiția blagiană a *stilului*.

„Stilul, prin toate aspectele sale categoriale, reprezintă și un mănunchi de «frîne», care împiedică atingerea pozitivă a non-imediatului sau a misterului. [...] stilul apare la intersecția a două finalități [...].

Scanned with OKEN Scanner

> Cert, stilul înseamnă o încercare de a depăşi imediatul, dar în acelaşi timp, stilul reprezintă, prin categoriile de temelie şi o frînă abătută asupra omului, în setea sa de a converti misterele.
> În măsura în care stilul posedă semnificaţia unei depăşiri a imediatului, el înseamnă şi un izolator, care ne desparte de mistere şi de absolut" (Blaga [1944] 1969: 372).

Această binecunoscută definiţie a *stilului* confirmă, în opinia noastră, ipoteza că stilul este efectul semiozei dintre planul expresiei şi planul conţinutului; prin forme (a expresiei şi a conţinutului), adică prin *matricea stilistică*, stilul permite cunoaşterea substanţei – un proces dirijat de „frîne[le]" ce „convertesc misterele", dar nu şi a *materiei* glosematice, adică a „misterelor" propriu-zise.

Nu ne-am propus, în aceste cîteva rînduri, o prezentare exhaustivă a filosofiei stilului/discursului, aşa cum o concepe Blaga. Am încercat aici transpunerea, în termeni glosematici, a filosofiei blagiene, pentru a sublinia caracterul său coerent; am schiţat o posibilă transpunere în termenii pragmaticii contemporane, în scopul de a-i sublinia modernitatea.

La cele de mai sus, adăugăm că rezultatul stilului/discursului este, evident, *limbajul*. Filosofia stilului este, inevitabil, o filosofie a limbajului.

Din multitudinea de afirmaţii – absolut valabile – făcute de Lucian Blaga în *Geneza metaforei şi sensul culturii* (afirmaţii cunoscute îndeobşte atît filosofilor, cît şi stilisticienilor) rezultă, de asemenea, în opinia noastră, o serie de concluzii, importante pentru tema discutată aici:

(1) Denotaţia este obiectivă şi, în genere, independentă de context.

(2) Conotaţia implică diverse grade de subiectivitate şi trebuie decodată în funcţie de contextul lingvistic şi de cel situaţional.

(3) Limbajul figurat catahretizat împărtăşeşte cea mai mare parte dintre trăsăturile semnului denotativ.

(4) Limbajul poetic specific unui scriitor ţine de o epistemologie proprie, iar lectura/descrierea acestui limbaj ajută la reconstituirea acelei epistemologii şi astfel îi permite cercetătorului (empiric) să schiţeze viziunea despre lume a poetului în discuţie.

(5) Legătura dintre filosofie (pur şi simplu) şi mentalităţi nu apare în *Geneza metaforei şi sensul culturii*; se pune însă în *Spaţiul mioritic*, partea a doua din *Trilogia culturii*. Teoria este mult prea bine cunoscută pentru a o relua aici.

6. Constantin Noica (1909–1987)

Preocupările de filosofie a limbajului ale lui Constantin Noica sînt evidente mai ales în volumele *Rostirea filozofică românească* (1970) şi *Sentimentul românesc al fiinţei* (1978). În mod evident, Noica este continuatorul direcţiei deschise în filosofia românească de Romulus Vulcănescu, colegul său de generaţie[1].

[1] Să precizăm totuşi că, în cursul aceleiaşi discuţii cu Nicolae Saramandu, Eugen Coşeriu (1996: 105-106) face o critică pertinentă (chiar dacă nu foarte nuanţată) a preocupărilor noiciene de filosofie a limbajului. Nu vom relua aici aceste argumente, pentru că, în capitolul de faţă, accentul este pus pe aspecte diferite.

Scanned with OKEN Scanner

În cele ce urmează, ne vom referi pe scurt la cîteva dintre ideile esențiale ale lui Noica, încercînd o analiză a acestora în termenii semioticii lui Ch. S. Peirce.

(a) *Limbă, societate, individ*

Premisa fundamentală de la care pornește filosoful în studiile sale care au ca obiect cuvinte și/sau expreii idiomatice din limba română a fost sintetizată foarte bine, în opinia noastră, de Sorin Lavric (*apud* Ianoși 1997: 29). Spicuim din comentariile acestuia:

> „[Potrivit concepției lui Noica] fiecare individ, născîndu-se, intră în tărîmul limbii comunității sale. El se va mișca și va trăi înlăuntrul acelei limbi, care îl precedă în timp și care poartă în cuvintele ei înțelesuri odinioară vii, date însă astăzi uitării".

Această premisă nu poate fi negată. În capitolul al patrulea vom încerca să arătăm chiar mai mult și anume cîteva modalități de r e v i t a l i z a r e a unor cuvinte și înțelesuri, pentru o vreme uitate. După cum se va vedea atunci, un asemenea proces incumbă însă, în majoritatea cazurilor, o schimbare de registru, în speță o glisare a termenului din registrul serios în cel familiar, colocvial, ironic. În cazul în care termenii rămîn, în timp, în uzul serios al limbii, ei devin totuși *arhaici* sau măcar *învechiți*.

Singura modalitate ca o serie de cuvinte și expresii vechi (care aparțin, de regulă, unor sfere marginale ale vocabularului) să își păstreze v i i, i n t a c t e, atît forma, cît și înțelesul este faptul de a fi supraviețuit în opere literare fundamentale, ce (se presupune că) fac parte din fondul cultural comun al unei comunități (de regulă, al unei națiuni).

Pe de altă parte, chiar și această afirmație (pînă nu demult considerată valabilă, măcar în principiu, în plan ideal) suferă minimum un amendament, în această epocă în care paradigmele se schimbă programatic.

„Valorile" literare se modifică radical; iar literatura, deși, evident, continuă să fie depozitarul principal al virtualităților lingvistice (materializate sau posibil a fi materializate), tinde să devină (ca lectură, deci din perspectiva Enunțiatarului) apanajul unor cercuri din ce în ce mai restrînse. Drept urmare, competența lingvistică se restrînge. Performanța – cu atît mai mult. Desigur, prin compensație, vocabularul din domeniul tehnic își lărgește și extensiunea și intensiunea, dar aceasta este o altă problemă.

În măsura în care acceptăm ipoteza că o limbă manifestă, împreună cu celelalte forme ale culturii, ceea ce numim, cu o expresie consacrată, *specificul național* al vorbitorilor ei, trebuie să admitem că, în acest moment de cotitură, în care internetul pare a fi cîștigat din ce în ce mai mult teren, în detrimentul majorității formelor tradiționale de cultură, vocabularul „tehnic" din ce în ce mai prezent este o formă de *globalizare*, o modalitate în care *universaliile* (lingvistice) tind a înlocui *particularul*.

Cu aceste precizări revenim la glosele lui Sorin Lavric (*apud* Ianoși 1997: 29) pe marginea textelor de filosofie a limbajului semnate de Constantin Noica:

> „Limba, prin cuvintele ei, este ca aerul care ne înconjoară, aer pe care îl respirăm fără ca măcar să fim conștienți de el. Și tot așa și cuvintele noastre, pe care le rostim și le trăim fără să conștientizăm întotdeauna ceea ce spun acele cuvinte".

Această premisă noiciană, așa cum este verbalizată aici de Sorin Lavric, ne pare perfect valabilă. De altfel, în cîteva dintre capitolele următoare (V, VI, VII, *cf. infra*),

Scanned with OKEN Scanner

vom arăta că așa stau lucrurile cu o bună parte a „limbii de lemn", a unor limbaje ad-hoc și a codurilor de comportament. Afirmația citată este, prin urmare, cu atît mai valabilă atunci cînd este vorba despre l i m b ă c a u n m a c r o t e x t, care ne înconjoară, care constituie un echivalent al mediului ambiant și ale cărui expresii ne i n d u c o atitudine, o concepție despre lume, concepție pe care, de altfel, o și exprimă.

De aceea, scopul declarat al lui Constantin Noica este acela de a explicita înțelesurile latente, conotative, uitate, ale unor cuvinte aflate încă în uz. În opinia lui Noica, rezumată atît de bine de Sorin Lavric (*ibidem*):

> „[...] a nu ști ce spune un cuvînt înseamnă a-ți ignora o dimensiune a lumii tale, înseamnă să mergi cu ochii închiși într-o lume de care ești legat tocmai prin cuvintele tale. Căci cuvîntul nu numai că mijlocește între om și lume, dar mai mult, el dă o anumită orientare în lume celui care îl rostește [...]. Iar lumea se întinde pînă acolo unde ajung cuvintele lui".

Interpretarea pe care o dă Sorin Lavric afirmațiilor lui Constantin Noica înscrie preocupările acestuia din urmă în domeniul *filosofiei limbajului*, în accepția clasică, tradițională a disciplinei. Pe de altă parte, după cum este știut, Noica a dezvoltat adesea direcția „etnicistă" a filosofiei limbajului.

În ceea ce ne privește, acceptăm, desigur, ideea că limba are un rol dominant în societate și exprimă gradul de evoluție al unei culturi și al unei civilizații. Totuși, o afirmație cum este aceea rezumată de Sorin Lavric (*ibidem*), conform căreia „limba, departe de a fi doar o unealtă de comunicare este, mai întîi de toate, suflarea unui popor, [...] elementul în care oamenii își duc viața și din care își trag ființa, [iar] o folosire nepotrivită a unui cuvînt sau uitarea cîte unui înțeles poate surpa drumul omului în lume" este, după părerea noastră, exagerată, chiar dacă avem în vedere faptul că exprimarea este metaforică.

În plus, ca și în cazul lui Vulcănescu, afirmațiile lui Noica au în vedere – fie și implicit – o societate de tip arhaic. Este un truism faptul că o societate este cu atît mai modernă cu cît limba sa (în speță, înțelesurile unor cuvinte) se deschid și spre alte culturi și civilizații.

(b) *Rostirea filozofică românească*

Lucrarea cu acest titlu a apărut, cum arătam la începutul secțiunii dedicate lui Constantin Noica, în anul 1970. Cartea este împărțită în cinci secțiuni (unele dintre ele denumite *cicluri*) și anume: „Sinele și sinea", „Ciclul ființei", „Ciclul devenirii", „Ciclul rînduielii" și „Viață și societate în rostirea românească".

În secțiunea inițială, „Sinele și sinea", Noica subliniază că „sinele nu este eul [...]. Sinele reprezintă desprinderea de eu, sau mai degrabă prinderea acestuia în ceva mai vast. [...] Întîi, sinele poate fi înțeles în pasivitatea eului, ca o conștiință mai adîncă a acestuia, ca familia lui spirituală, clasa, poporul, ceasul lui istoric" (1970: 13–14).

Astfel înțeles, *sinele* este instanța filosofică al cărei rol este de a mijloci între particular și general, între individ și societate.

„În al doilea rînd", continuă gînditorul de care ne ocupăm aici (1970: 14), „sinele poate ține de alegerea eului, ca expresie *activă* a lui".

Scanned with OKEN Scanner

Transpusă în termeni glosematici, această afirmaţie îi atribuie *sinelui* funcţia de substanţă, în timp ce *eul* este materia asupra căreia acţionează o formă.

„În al treilea rînd", remarcă Noica (*loc. cit.*), „sinele poate fi expresia lucidităţii eului, şi atunci el ţine de libertatea care şi-a aflat necesitatea".

În termenii semiozei peirciene, această afirmaţie (coroborată cu cele precedente) înseamnă că *sinele* este un interpretant imediat.

Se cuvine să mai amintim aici faptul că autorul consideră prezenţa conceptului de *sine* în limba română (cu toate înţelesurile, conotaţiile şi contextele în care poate apărea) drept o dovadă că limba română este aptă pentru „filosofări", că s-a ridicat „pînă la treapta gîndirii filosofice" (*cf.* Noica 1970: 15).

În opinia noastră, în contextul comentariilor precedente, o asemenea afirmaţie nu este total neîntemeiată.

Potrivit lui Noica (1970: 17), „sinea nu e doar în uman; spre deosebire de sine, ea poate denumi ceva întru totul dincolo de uman [...] Ea poate fi şi fără om, ca exprimînd intimitatea ultimă a oricărui lucru din sînul firii. Iar de aici preţul ei filosofic". Dacă transpunem şi această definiţie în termenii semiozei peirciene, ajungem la concluzia că *sinea* este interpretantul final If_3, matricea general valabilă a lucrurilor.

Cea de a doua secţiune, „Ciclul fiinţei", se ocupă mai întîi de „Rost şi rostire", actualizînd o serie de înţelesuri etimologice, astăzi învechite ale substantivului *rost*: „gură", „deschizătură", „rînduială" (ordine). Spre deosebire de *rost*, care actualizează un univers arhaic, substantivul verbal *rostire* are o accepţiune cu un grad ridicat de abstractizare şi este folosit în genetică, matematică şi, evident, metafizică.

Definiţia sintetică a filosofului (1970: 25) este următoarea:

> „Rostul a devenit limbă, vorbire, discurs; a urcat de la concretul gură spre abstract. Dar n-a dezmînţit încă sensul său de origină".

Este limpede că autorul foloseşte termenii *limbă, vorbire* şi *discurs* cu o accepţie empirică. Definiţia pe care o dă Noica „rostului" ne îndreptăţeşte, credem, să echivalăm (măcar parţial) conceptul de „rost" (aşa cum îl înţelege filosoful) cu *discursul* din teoriile pragmatice contemporane.

Glosele lui Noica la prepoziţia *întru* (cu care continuă cea de a doua secţiune) sînt demult celebre. Filosoful consideră prepoziţia *întru* (originară în adverbialul latin *intro*) ca emblematică pentru limba română şi pentru „rostirea filosofică românească". În accepţia lui Noica, *întru* înseamnă atît „în", cît şi „în spre", implicînd simultan sfera semantică a unor verbe opuse în alte culturi, cum sînt „a fi" şi „a deveni", „a sta" şi „a se mişca"; astfel, *întru* este considerat a implica nu numai a p r o a p e l e – „asta" – ci şi d e p a r t e l e – „alta" – ducînd la convergenţa dintre ceea ce este „închis" şi ceea ce este „deschis". *Întru* exprimă, prin urmare, o transfigurare, determinînd, în mod necesar, ceea ce cu o altă expresie a lui Noica devenită celebră, se numeşte „devenirea întru fiinţă". Aceasta este, în acelaşi timp, atît ideea de „mişcare", cît şi aceea de „statornicie".

În continuarea acestei secţiuni secunde, filosoful se ocupă de *fire*, pe care o consideră a exprima „universalitatea concretă", „concretul general" şi de „fiinţă" – substantiv pe care îl defineşte (1970: 57–61) într-o serie de perechi simptomatice precum „fiinţă şi nefiinţă", „fiinţă şi existenţă", „fiinţă şi conştiinţă", „fiinţă şi aparenţă", „fiinţă şi putinţă", „fiinţă şi manifestare", „fiinţă şi vremelnicie", „fiinţă şi fire", „fiinţă şi

Scanned with OKEN Scanner

petrecere". Complexitatea conceptului de „ființă" este absolut evidentă, dacă examinăm cu atenție termenii care i se opun şi/sau care îi sînt (considerați) complementari.

Cea de a treia secțiune se intitulează „Ciclul devenirii". Majoritatea speculațiilor filosofului sînt ilustrate cu exemple din proverbe şi din poezia eminesciană, adică atît din limbajul care exprimă o civilizație de tip arhaic, cît şi din acela care manifestă o cultură elevată.

Gînditorul glosează pe marginea conotațiilor metafizice ale termenilor „trecere" şi „petrecere", ale expresiei „vremea vremuieşte"; vorbeşte despre „infinitul" care se transfigurează în „infinire", despre posibilitatea de „a gîndi infinirea" (care, la Brâncuşi, e „îndoită infinire", despre originea posibilă a substantivului „troian" în numele propriu „Traian" şi despre unele derivate ale acestui termen, cum sînt „troienire" şi „întroienire".

Penultima secțiune se intitulează „Ciclul rînduielii". Aici autorul ia în discuție cîteva „ctitorii ale prefixului *în*, ca, de exemplu, «înființare», «înfăptuire», «înstructurare» şi ulterior «întemeiere»". Trimiterile la secțiunile anterioare şi intenția filosofului de a construi un sistem coerent sînt evidente.

Sînt celebre şi glosele lui Noica la trei cuvinte, astăzi dispărute din uzul lingvistic, care apar în scrierile lui Cantemir. Este vorba despre *ceință, cîtință* şi *feldeință*. Filosoful scoate în evidență faptul că, prin intermediul acestor cuvinte, care, „luate izolat [...], sînt nişte ciudățenii lingvistice şi atîta tot" (1970: 135), „Cantemir încearcă să traducă în adînc, în ființa lor, categoriile lui Aristotel, reînființîndu-le în limba română" (1970: 136). Din rațiuni evidente, nu vom relua aici discuția lui Noica.

Finalul acestei secțiuni penultime este dedicat unor glose pe marginea cuvîntului *temei* şi a pluralului acestuia, *temeiuri* şi unei familii de cuvinte ad-hoc, din care autorul se opreşte mai pe larg asupra substantivelor „cumpăt" şi „computer" şi asupra sintagmei „cumpătul vremii".

Ultima secțiune a cărții, „Viață şi societate în cultura românească" este şi cea mai lungă; ocupă jumătate din volum.

Continuînd să gloseze pe marginea unor termeni şi expresii româneşti idiomatice („a da drumul", „se cade – nu se cade", „Nefîrtate", „Împielițatul", „Mă paşte gîndul", „Nebun şi netot", „Ba nu" etc.), Noica îşi propune implicit să urmărească o serie de modalități specifice de exprimare a mentalităților.

Filosoful nu foloseşte niciodată conceptul de *mentalități* (care, după cum am văzut, nu îi era deloc străin lui Vulcănescu). Titlul „Viață şi societate în gîndirea românească" poate fi însă o bună definiție ad-hoc a mentalităților.

Trebuie totuşi să precizăm că nici unul dintre cele douăzeci şi cinci de capitole ale acestei ultime secțiuni nu se referă – altfel decît sporadic – la mentalități, dintr-o perspectivă riguroasă, ştiințifică. Textele au mai curînd un caracter eseistic – uneori fascinant, ca lectură (între altele, datorită frecventelor apropieri dintre limbajul românesc popular, religios sau cronicăresc şi citate din filosofia lui Hegel, Nietzsche, Heidegger sau din literatura lui Goethe), adesea însă contestabil şi insuficient argumentat, din punct de vedere lingvistic (şi chiar retoric).

Pentru a susține această ultimă afirmație, dăm mai jos un singur exemplu, care ne pare îndeajuns de edificator pentru a nu mai necesita comentarii:

Scanned with OKEN Scanner

„Spui batere; dar dacă pui un *s*, cuvîntul şi-a ieşit din ţîţîni şi a devenit *sbatere*. Spui pulbere şi ai în minte stratul bine aşezat peste ceva; dar dacă pui un *s*, îl *spulberi* în toate colţurile. Fîşia e un întreg, dar cînd o *sfîşii*, o sminteşte de-a binelea. Şi la fel, curgerea se risipeşte în *scurgere*, torsul, de la întoarcere, se deşuchiază în *stoarcere*, cufundarea cea sigură în *scufundare*, clipesc se risipeşte în *sclipesc*, după cum văpaia se zăpăceşte în omul *zvăpăiat*, vînturatul în *zvînturat*, volbura, vîrtejul, vîrcolul se chinuie în *svîrcolesc*, în timp ce pîntecele se curmă prin *spintecare* şi mulsul prin *smulgere*" (Noica 1970: 187–188).

Cu toate acestea, nu este mai puţin adevărat faptul că glosele metalingvistice, cu tentă metafizică, ale lui Noica – chiar dacă, de multe ori, sînt eronat fundamentate din punct de vedere semantic şi etimologic – au meritul de a readuce în discuţie – şi deci de a actualiza în vocabularul (fie şi pasiv al) cititorilor săi – o serie de cuvinte şi expresii considerate învechite, chiar arhaice (în a doua jumătate a secolului XX, deci cu atît mai mult, la începutul secolului XXI).

În plus, după cum subliniază (tot într-un stil cvasimetaforic) Sorin Lavric (*apud* Ianoşi 1997: 30):

„[...] cititorul va ajunge să-şi dea seama de propriile sale cuvinte, ajungînd [sic!; n.n.] astfel să păşească în lume cu ochii deschişi".

(c) *Sentimentul românesc al fiinţei*

Această lucrare, apărută în 1978, este, în opinia noastră, mult mai coerentă şi mai bine argumentată decît precedenta.

Ca şi în cazul *Rostirii filosofice româneşti*, în volumul *Sentimentul românesc al fiinţei* principalul merit al autorului credem a consta în aceea că atrage atenţia asupra unor expresii – de regulă, învechite – le (re)investeşte cu înţeles, scoţînd totodată în evidenţă ce latenţe actualizează aceste expresii şi care sînt cîteva dintre posibilele lor sinonimii.

Dintre cele şase capitole ale lucrării („Orizontul întrebării", „Modalităţi româneşti ale fiinţei", „Sentimentul fiinţei", „Raţiunea fiinţei", „Arheii" şi „Seninătatea fiinţei din perspectivă românească"), singurul asupra căruia ne vom opri în cele ce urmează este cel de al doilea, care credem că se încadrează cel mai bine în liniile generale ale lucrării noastre, nu în ultimul rînd, pentru că afirmaţiile filosofului implică posibilitatea unei analize ulterioare, fie şi *in nuce*, din perspectiva semioticii lui Charles Sanders Peirce.

În plus, de această dată, consideraţiile de ordin lingvistic sînt bine documentate, demonstraţia este coerentă. În acest sens, este simptomatic faptul că, pe parcursul argumentaţiei privitoare la „Modalităţile româneşti ale fiinţei", autorul citează un text al Elenei Slave, intitulat „Prezumtivul" şi apărut în *Studii de gramatică* (volumul II, 1956).

Noica precizează (1978: 38–39) că Elena Slave consideră „că este vorba de o adevărată conjugare cu prezumtivul, de vreme ce intră în joc: timp, mod (indicativ, condiţional, conjunctiv), diateză, persoană, număr".

Formularea filosofului nu ne pare a fi cea mai potrivită. Totuşi, el subliniază, în continuare – pe bună dreptate – că:

„încercînd să arate cum s-a format [...] prezumtiv[ul], alcătuit din verbul «a fi» şi gerunziul ori participiul trecut al verbului [de conjugat], autoarea arată [...] că

Scanned with OKEN Scanner

> limba română pare a fi simţit nevoia unei forme proprii pentru exprimarea acţiunilor îndoielnice. [...] Şi astfel [...] dintr-un singur timp, care era viitorul al doilea, s-a putut ajunge la un mod, cum este socotit, de obicei, prezumtivul, dar în realitate, la o adevărată conjugare".

„Limba română", conchide filosoful (*loc.cit.*), „avea o experienţă proprie de exprimat cu o asemenea conjugare". Iar această „experienţă proprie" constă, evident, din modalităţile fiinţei, adică, aşa cum vom vedea mai jos, din varietatea de forme în care verbul „a fi" se conjugă cu el însuşi.

Cele şase „modalităţi româneşti ale fiinţei" se exprimă, în ordinea indicată de autor, prin:

(1) *n-a fost să fie;*
(2) *era să fie;*
(3) *va fi fiind;*
(4) *ar fi să fie;*
(5) *este să fie;*
(6) *a fost să fie.*

O dată în plus, ni se pare demn de remarcat comentariul pe care îl face Sorin Lavric (*apud* Ianoşi 1997: 212). După părerea acestui autor:

> „[...] tocmai în asta stă felul specific românesc de a simţi fiinţa şi anume în faptul că fiinţa are grade de împlinire în sînul realităţii. De aceea, chiar şi fără prezenţa reală, un lucru sau o făptură pot să existe pentru simplul fapt că ele au fost să fie sau, dimpotrivă, n-au fost să fie, sau vor fi fiind, dacă nu cumva chiar acum sînt să fie, adică prind fiinţă, într-un cuvînt, fiinţa este, la români, etnogenă, diversă".

Subscriem acestei afirmaţii. Credem însă că această concluzie poate fi nuanţată, adăugînd posibilitatea (românilor – mai exact, a *intelectualilor* români) de a trăi simultan în mai multe lumi alternative, de a percepe, uneori (mai ales în condiţii limită) cotidianul ca pe un univers ficţional. Este ceea ce vom încerca să arătăm în capitolele V şi VI ale prezentei lucrări.

Revenind la modalităţile fiinţei, Noica precizează (1978: 50) că:

> „*N-a fost să fie* arată că lucrul nu şi-a atins legea; el nu fusese o goală neputinţă, nici ceva străin de manifestările fiinţei: le pusese în joc şi încercase, cu întreaga prefiinţă din el, să se înfiinţeze, dar temeiurile lui nu erau cele adevărate ale fiinţei şi aceasta nu-l primea în sînul ei".

În termenii semiozei peirciene, am putea reformula această afirmaţie spunînd că representamenul trimite exclusiv la un obiect imediat degenerat, iar semioza eşuează înainte de a ajunge la un Interpretant dinamic.

Pentru a înţelege însă acest proces, este important de precizat că, în cazul lui *N-a fost să fie*, atît Interpretantul final If_3 – regula generală, matricea conform căreia ar trebui să aibă loc semioza reuşită – cît şi Interpretantul dinamic Id_1 – rezultatul scontat al semiozei – sînt prezente (fie şi difuz) în mintea subiectului cunoscător; interpretul conştientizează eşecul şi, în acelaşi timp, devine conştient de caracterul legic al acestuia.

După cum specifică Ion Ianoşi (1996: 332):

Scanned with OKEN Scanner

„*N-a fost să fie* reprezintă întîia situație ontologică, imposibilă, totuși reală, ca încercare de a fi, o modalitate activă a imposibilului".

În privința celei de a doua modalități a ființei, Noica spune (1978: 50) că:

„*Era să fie*, în schimb, purta în el legea și avea astfel toate temeiurile de a fi, dar ceva întîmplător, ca din afară, venise să-l blocheze".

Transpusă în modelul semiotic al lui Peirce, modalitatea *Era să fie* reprezintă, credem, etapa ultimă a procesului de semioză – reușit (fie și virtual) în cadrul unor presupuse stadii anterioare, dar degenerat acum pentru că terțul este Interpretantul final If_3, care (pentru că semioza a încetinit prea mult și/sau pentru că o serie de factori exteriori se presupune a-i fi schimbat cursul) nu mai poate genera *acel* Interpretant dinamic pe care îl viza. Nu este exclusă însă posibilitatea ca, într-o etapă ulterioară, semioza să genereze *alți* interpretanți.

Este ceea ce, în termeni diferiți, afirmă și Ion Ianoși (1996: 332):

„*Era să fie* nu e atît un eșec, cît o suspendare, o formă a supraviețuirii, păstrarea unui anume fel de a fi, transferul părții pasive a ființei într-una activă".

Cea de a treia „modalitate românească a ființei" se manifestă prin formula *Va fi fiind*. Noica o descrie (1978: 50) după cum urmează:

„*Va fi fiind* [exprimă] făgăduința de ființă tocmai în măsura în care temeiurile ei erau în joc: căci nu poate fi gîndită situația exprimată de *va fi fiind* fără îndreptățirea de a ființa, o îndreptățire care nu este epuizată de ceea ce este efectiv, ci se lasă răspîndită în toată bogăția lui ce poate fi".

Considerăm că modalitatea ființei pe care o verbalizează formularea *Va fi fiind* transpune în termeni fenomenologici modelul abstract al semiozei peirciene, cu toți termenii săi autentici și degenerați și cu toate posibilitățile triadice de combinare.

În opinia noastră, *Va fi fiind* este semioza virtuală, înainte de a fi fost pusă în act.

În alți termeni, folosind limbajul filosofic, aceasta este și explicația pe care o dă Ion Ianoși (1996: 332):

„Dacă suspendarea a fost o altă neîmplinire, ajungem acum la modul prezumtiv al ființei, ca eventualitate, probabilitate, ca ființă dedublată, în-doită, în-treită, în-cincită, reflectată în «altceva», în ceva de «alt» fel" [un model care așteaptă a fi materializat; n.n.].

A patra modalitate se exprimă prin *Ar fi să fie*; este o „ființă posibilă" (*cf.* Noica 1978: 63). *Ar fi să fie* concretizează „îndreptățirea de a fi în jurul unei realități a cărei lege o indică. [...] acum [este vorba] de un [posibil] concentrat asupra legii lui, și ca atare întemeiat să fie. [...] *Ar fi să fie* indică legea de dinainte ca lucrul să fie" (Noica 1978: 50).

Prin urmare, dacă *Va fi fiind* corespunde ființei eventuale, *Ar fi să fie* corespunde ființei posibile (*cf.* Ianoși 1997: 212).

Transpunînd și această modalitate în termenii semiozei peirciene, vom spune că *Va fi fiind* reprezintă o semioză posibilă, pe punctul de a începe, bazată pe o semioză anterioară reușită. *Va fi fiind* nu este, în opinia noastră, transpunerea în act a unui model, ci posibilitatea, proiecția dedublării – reiterării – unei semioze anterioare reușite, cunoscute ca atare, și bazate, la rîndul său, pe un model cunoscut.

Scanned with OKEN Scanner

În cazul lui *Va fi fiind* ar putea fi vorba, credem, de un proces de creaţie, însă mai ales de unul de interpretare. Semioza pe care o guvernează *Va fi fiind* implică, desigur, posibilitatea unui proces „de la stînga la dreapta", însă se produce mai ales – firește că tot în termeni ideali – „de la dreapta la stînga" (*cf. supra*, Capitolul II).

Recurgem, şi de această dată, şi la explicaţia, în termeni fenomenologici, oferită de Ion Ianoşi (1996: 332):

> „*Ar fi să fie* [este] posibilul ce se întinde şi asupra fiinţei neîmplinite (1), suspendate (2), eventuale (3). Primele trei sînt încă limitări şi pasivităţi, posibilul de dinaintea posibilului, aceasta îl redresează deocamdată ca «simplă posibilitate» *de dinaintea* posibilului, care oferă totuşi posibilului un statut de autonomie, trimiţînd la îndreptăţirea celor ce sînt [...]".

Penultima dintre posibilităţile fiinţei se exprimă prin *Este să fie*.

„În particular", arată Noica (1978: 52) „*este să fie* spune, într-un fel, mai mult decît «este», pentru că invocă raţiunea de a fi". *Este să fie* este, potrivit lui Noica (*ibidem*) modalitatea care corespunde „fiinţei intrării în fiinţă".

Este să fie verbalizează un ciclu aproape complet de semioză, atît „de la stînga la dreapta", de la Representamen la Interpretant, cît şi „de la dreapta la stînga", adică acea etapă în care Interpretantul trimite din nou la Obiect şi este pe cale de a deveni un Semn propriu-zis, adică un Representamen pe cale de a declanşa încă o etapă a semiozei.

Modalitatea lui *Este să fie* se opreşte însă exact în acest punct, în care Semnul este pe cale de a-şi afla desăvîrşirea, generînd noi semne.

O interpretare asemănătoare propune, în opinia noastră, şi Ion Ianoşi (1996: 332), în termeni fenomenologici:

> „*Este să fie* accentuează concentraţia, dar printr-o curioasă întorsătură, reflexiune a fiinţei asupra ei înseşi, fiinţa care-şi caută propriile temeiuri, îşi caută legea nu *de dinaintea* consumării în realitate a lucrului [ca în cazul modalităţii (4)], ci *de după* – ca «intrare în fiinţă»".

În fine, ultima modalitate românească a fiinţei este verbalizată de expresia *a fost să fie*; aceasta corespunde „fiinţei săvîrşite, consumate, împlinite" (*cf.* Noica 1978: 63).

În termeni semiotici, *a fost să fie* reprezintă procesul de semioză gata săvîrşit, proiectat prin discurs *după* ce s-a încheiat. Iar în termeni fenomenologici (*cf.* Ianoşi 1996: 332):

> „*A fost să fie* răstoarnă iniţialul «n-a fost să fie». Între aceste extreme se întinde «orchestrarea fiinţei», «codul fiinţei», întreaga gamă dintre «nu este» şi «este». De la 1 la 6, fiinţa îşi dezvăluie tot mai multe întemeieri, îşi afirmă, din ce în ce, legea. Ea e confirmată abia acum".

Înainte de a încheia această micromonografie – mult prea sumară, pentru că, repetăm, am ales să discutăm exclusiv acele aspecte care se încadrau în coordonatele generale ale lucrării noastre – se mai impun cîteva precizări.

(1) După cum arată Sorin Lavric (*apud* Ianoşi 1997: 212):

> „Cele şase situaţii ale fiinţei sînt cuprinse în termenul generic *prefiinţă*, care este acel nivel la care fiinţa se străduieşte, în trepte succesive, să fie cu adevărat".

Scanned with OKEN Scanner

Dacă am traduce această afirmaţie în termeni glosematici, *prefiinţei* i-ar corespunde *materia* asupra căreia se străduieşte, în trepte succesive, să acţioneze o *formă*, pentru a transforma materia în *substanţă*. După cum, în termeni peirceeni, am văzut că este vorba de un proces de semioză eşuat, virtual, posibil, proiectat, pe punctul de a avea loc sau terminat şi amintit *post festum*.

(2) Tot Sorin Lavric arată (*loc.cit.*) că principala concluzie

> „[…] ce reiese din cele şase modalităţi ale lui *a fi* este că sentimentul românesc al fiinţei nu corespunde unei fiinţe aşa cum era înţeleasă în concepţia occidentală, […] o instanţă absolută în numele căreia un lucru ori este ori nu este, ci la români, dihotomia *a fi – a nu fi* nu epuizează treptele fiinţei, gradele ei".

La cele de mai sus se cuvine adăugată precizarea că „modalităţile româneşti ale fiinţei" pe care, cum am văzut, Noica le exprimă într-un limbaj cu un grad destul de mare de abstractizare, implică acea dimensiune fatalistă, la care se refereau şi Lazăr Şăineanu şi Romulus Vulcănescu (*cf. supra*).

(3) În loc de concluzii ultime, recurgem, pentru ultima oară, la consideraţiile lui Sorin Lavric (*apud* Ianoşi 1997: 211), pe care le împărtăşim:

> „Acest fel propriu de a simţi fiinţa se manifestă, împreună cu întreaga vastitate a comunităţii româneşti, la nivelul limbii. Limba este locul unde simţirea, care nu este altceva decît gîndirea difuză a unei naţiuni, adică sentimentul neridicat încă la limpezimea conceptului, iese la iveală".

Putem spune, prin urmare, că în plan filosofic, limba mijloceşte între competenţă [filosofică] şi performanţă [filosofică], între enunţare[a filosofică] şi enunţ[ul filosofic].

7. Eugen Coşeriu (1921–2002)

Dintre toţi gînditorii români cu preocupări de lingvistică generală şi de filosofie a limbajului pe care i-am trecut în revistă pînă acum, este uşor de constatat că Eugen Coşeriu este singurul filosof propriu-zis al limbajului. De altfel, scrierile sale au făcut, de multă vreme, „şcoală" în domeniu şi figurează, de regulă, în bibliografiile de specialitate.

Desigur (din motive variate şi absolut evidente), este imposibil să îi dedicăm aici un studiu comprehensiv. Din bogata sa bibliografie, ne-am oprit la patru cărţi, pe care le considerăm fundamentale pentru problematica lucrării de faţă: *Introducere în lingvistică* ([1986] 1995), *Teoria del lenguaje y linguistica general* (1989), *Prelegeri şi conferinţe* (1994) şi *Lecţii de lingvistică generală* (2000). Acestora li se adaugă cartea-interviu *Lingvistica integrală*, realizată de Nicolae Saramandu în 1993 şi apărută trei ani mai tîrziu la Editura Fundaţiei Culturale Române.

Precizăm că antologia *Prelegeri şi conferinţe* (1994) cuprinde studiile: „Filozofia limbajului" (pp. 7–25); „Competenţa lingvistică" (pp. 27–47); „Arhitectura şi structura limbii" (pp. 49–64); „Limbajul poetic" (pp. 145–162); „Deontologia şi etica limbajului" (pp. 163–172); „Deontologia culturii" (pp. 173–180).

După cum se observă chiar din titluri şi o poate demonstra cu uşurinţă orice comparaţie între aceste *Prelegeri şi conferinţe*, cărţile coşeriene fundamentale menţionate mai sus ([1986] 1995, 1989, 2000), *Prelegerile şi conferinţele* constituie, de

Scanned with OKEN Scanner

regulă, sinteze ale temelor abordate de lingvist şi ale opiniilor sale novatoare în domeniile amintite.

Aşa cum am procedat şi în secţiunile anterioare, în cele ce urmează vom comenta pe scurt acele cîteva idei care se încadrează, în opinia noastră, în coordonatele generale ale cărţii de faţă. Pentru că majoritatea acestor idei se repetă, de regulă, cu nuanţările, amendamentele şi dezvoltările cuvenite, de la studiu la altul şi apar, într-o formă cvasidefinitivă în antologia *Prelegeri şi conferinţe*, secţiunea dedicată lui Eugeniu Coşeriu nu va trata separat fiecare carte, ci se va concentra asupra problemelor abordate (indicînd, firește, sursa fiecăreia, în volumul din 1994); este tactica de care am uzat şi în cazul lui Mircea Vulcănescu.

(a) *Limbă, cultură, societate. Unitate şi varietate*

După cum se ştie, Coşeriu susţine că în limbă – în calitate de *parole* – există „trei tipuri de varietate" şi anume:

> „*varietate[a] diatopică* (în spaţiu), *varietate[a] diastratică* (între păturile sociale şi culturale ale unei comunităţi) şi *varietate[a] diafasică* (între modalităţile de vorbire determinate prin situaţia însăşi a vorbirii şi prin elementele situaţiei vorbirii, adică cine vorbeşte, cu cine, despre ce, în ce circumstanţe)" (Coşeriu 1994: 38).

Este uşor de constatat că ultima dintre cele trei varietăţi – cea *diafasică*, de altfel, cea mai importantă, în opinia noastră – implică, în alţi termeni (şi, desigur, în linii generale) ceea ce stipulează şi maximele conversaţionale ale lui H. P. Grice (1989).

Totodată, ni se pare important faptul că, în citatul de mai sus, lingvistul român subliniază implicit convergenţa dintre lingvistica generală şi filosofia limbajului, pe de o parte, şi retorică, pe de altă parte, precum şi dependenţa limbii – tot în sens de *parole* – de factorii sociali.

Relevanţa „varietăţii diafasice" se va vădi, implicit, în capitolul VII al părţii de faţă, care se ocupă de rolul codurilor de comportament în modernizarea şi urbanizarea societăţii româneşti, mai exact, atunci cînd ne vom referi la acele pasaje în care opusurile amintite trimit la necesitatea cunoştinţelor de retorică pentru a efectua ceea ce astăzi am numi un „schimb conversaţional reuşit" şi pentru redactarea scrisorilor şi a altor tipuri de documente.

În *Lecţii de lingvistică generală* (2000: 233-249), cele trei nivele ale limbajului au fost postulate mult mai nuanţat. Savantul român se referea acolo, pe larg, la nivelul *universal,* la nivelul *istoric* şi la cel *individual* al(e) limbajului.

Potrivit teoriei coşeriene, nivelul universal este implicat atunci cînd un copil nu vorbeşte *încă* sau atunci cînd vorbirea este percepută vag dintr-o cameră alăturată; nivelul universal este implicat, de asemenea, atunci cînd percepem o limbă *străină* ca pe un continuum neidentificabil. Nivelul istoric este mult mai concret: este *limba*, o limbă oarecare, clar identificată (cu toate elementele concrete şi virtuale pe care le implică ea). În fine, nivelul individual al limbii se manifestă în vorbirea unui individ anume, identificat.

Următoarele observaţii ale savantului se cuvin citate mai pe larg, pentru că ne par extrem de relevante pentru perspectiva pe care am adoptat-o aici:

inv. 183039

Scanned with OKEN Scanner

„[Limbajul] poate fi examinat [...] ca fapt de creaţie (ca activitate creatoare sau, cel puţin, ca *activitate*), ca fapt de tehnică («potenţă», competenţă) şi ca *produs*, la fiecare dintre cele trei nivele [...]. Rezultatul combinării acestor trei criterii (nivele şi puncte de vedere) reprezintă o distincţie cu nouă compartimente în structura generală a limbajului.

La nivelul universal, limbajul considerat ca activitate este *vorbirea (în general)*, nedeterminată istoric, considerată ca tehnică, deci «a şti să vorbeşti în general» (*competenţă elocuţională*); considerat ca proces, este «vorbirea», totalitatea a ceea ce s-a spus sau a ceea ce se poate spune (cu condiţia să se considere ca «lucru făcut»). La nivel individual, limbajul ca activitate este *discursul*, adică actul lingvistic (sau seria de acte lingvistice conexe) al unui anumit individ într-o anumită situaţie; din punct de vedere al competenţei, el este *competenţa expresivă* (cunoaşterea cu privire la elaborarea «discursului»); iar ca produs este un *text* (vorbit sau scris). În mod analog, la nivel istoric, limbajul ca activitate este *limba concretă*. Aşa cum se manifestă ea în vorbire, ca determinare istorică a acesteia (de exemplu, «vorbirea *spaniolă*», «vorbirea *franceză*» etc.) ; iar ca «potenţă», este limba în calitate de cunoaştere tradiţională a unei comunităţi (*competenţa «idiomatică»*). Ca produs, în schimb, limba nu se prezintă niciodată în formă concretă [...]" (Coşeriu 2000: 236).

După părerea noastră, citatul de mai sus scoate în evidenţă, cu pregnanţă, numeroasele punţi de legătură între filosofia coşeriană a limbajului şi teoria actelor de limbaj, precum şi faptul (implicit) că aceasta din urmă ar avea de cîştigat dacă ar explora îndeaproape teoriile lui Eugen Coşeriu.

Şi reflecţiile lui Coşeriu cu privire la *alteritate* ni se par importante pentru discuţia de faţă. Prin *alteritate*, savantul înţelege (1994: 38)

„[faptul de] a fi cu alţii, faptul prin care limbajul este totdeauna, în orice formă, nu numai al meu, ci şi al altuia. Alteritatea se manifestă în limbaj prin omogenitate, prin constituirea identităţilor şi a tradiţiilor comune".

Rolul limbajului în apropierea de Celălalt, ca şi funcţia sa de *liant* al unei comunităţi este incontestabil şi a fost subliniat, într-o formă sau alta, de majoritatea lingviştilor, de-a lungul timpurilor.

Contribuţia esenţială a lui Coşeriu la clarificarea relaţiei dintre *identitate* şi *alteritate* (conceptele aparţin *studiilor culturale* din ultimele decenii) constă în a fi subliniat faptul că alteritatea contribuie la construirea identităţii, pe de o parte, şi a tradiţiilor comune, pe de altă parte. Astfel, problema nu se mai pune – ca, de regulă, în studiile culturale, în termenii unei o p o z i ţ i i între identitate şi alteritate, între sine şi Celălalt, cu accent pe diferenţele specifice. Dimpotrivă, în viziunea lui Coşeriu, este esenţial rolul limbajului ca factor de proiecţie a identităţii în alteritate; accentul cade pe s i m i l a r i t ă ţ i şi nu pe diferenţe, iar rezultatul ultim este „stabilirea tradiţiilor comune". Ideea de *concordie*, în sensul umanist-renascentist al termenului ne pare a rezulta implicit din această modalitate de a pune problema.

Trebuie subliniat că E. Coşeriu este conştient de necesitatea de a exista un e c h i l i b r u în uzul lingvistic, precum şi în studiul limbajului. De aceea, savantul subliniază (1994: 38–39):

„[...] în sens contrar varietăţii, avem omogenităţile, adică identităţile, unitatea. Avem o *unitate sintopică*, [adică] o unitate numai în sens spaţial, deci ceea ce

Scanned with OKEN Scanner

numim un dialect [...]. O *unitate sinstratică* este ceea ce numim un nivel de limbă, şi o *unitate sinfasică* este ceea ce numim un stil de limbă".

Repartiţia de mai sus ni se pare limpede şi nu credem că necesită comentarii suplimentare. Sînt însă importante precizările pe care lingvistul român le face în continuarea celor spuse mai sus, şi anume:

„Fiecare dintre aceste unităţi e unitară numai într-un sens, adică unitatea sintopică este unitară numai în sens sintopic, însă prezintă varietate diastratică şi diafazică. Un nivel e unitar ca nivel, însă în acelaşi timp, prezintă varietăţi în spaţiu şi în stilurile de limbă. Tot aşa, şi un stil de limbă, de exemplu, stilul familiar prezintă varietate diatopică şi diastratică" (Coşeriu 1994: 39).

Această idee inedită a lui Coşeriu scoate în evidenţă principiul retoric de *concordia discors*, ceea ce numim, cu un clişeu, u n i t a t e a î n d i v e r s i t a t e, operantă şi în planul limbajului. Coşeriu o afirmă explicit (1994: 39):

„O lingvistică realistă trebuie să ţină seama nu numai de omogenitate, ci şi de varietate".

Acest principiu va sta la baza capitolului următor al lucrării noastre, în care vom trata despre interferenţa dintre sincronic şi diacronic în uzul lingvistic.

(b) *Limbaj şi mentalităţi*

Afirmaţiile coşeriene din subsecţiunea precedentă au fost alese, în primul rînd, pentru că pot servi drept fundament unei teorii privitoare la rolul analizei lingvistice în studiul mentalităţilor. După ştiinţa noastră, Coşeriu nu formulează niciodată explicit o asemenea teorie, dar credem că ea poate fi schiţată cu uşurinţă dacă citim cu atenţie unele dintre scrierile sale.

Este ceea ce vom încerca să facem în cele ce urmează:

Într-una dintre conferinţe, Coşeriu formulează, de pildă, unul dintre principiile de bază ale teoriei mentalităţilor, principiu care se regăseşte însă rareori (chiar şi implicit) în scrierile lingviştilor, şi anume:

„Ne putem [...] pune întrebarea cu privire la esenţa individului, la ce este deci un individ, iar răspunsul la această întrebare, justificat şi complet, ni-l dă întotdeauna *istoria*" (Coşeriu 1994: 7–8).

Aceasta înseamnă, desigur, că orice individ este rezultatul evoluţiei istorice – aşa cum uzul său lingvistic este rezultatul evoluţiei limbii (*cf.* cele trei *unităţi* şi *varietăţi*, inventariate mai sus), dar implică şi faptul că istoria (inclusiv „mica istorie"), deci mentalităţile se reflectă şi în planul limbajului.

Coşeriu continuă (1994: 9), afirmînd că:

„Numai limbajul ne oferă noţiuni, deci entităţi, nu doar intelectuale şi universale, cu care putem opera în gîndire. Altfel, în absenţa limbajului, gîndirea ar fi doar reprezentare. Un om anumit sau o masă anumită nu pot fi obiecte de gîndire, ci numai de reprezentare. Nu le putem delimita decît prin intermediul limbajului".

Scanned with OKEN Scanner

O asemenea observaţie este valabilă, dincolo de orice îndoială, şi în ceea ce priveşte mentalităţile – exprimate, revelate sau „deconspirate", „trădate" (exprimate cu sau fără voie) – prin limbaj şi analizate – fie şi empiric – cu ajutorul metalimbajului.

Tot în domeniul studiului mentalităţilor se înscrie şi observaţia următoare (1994: 10), de natură foarte complexă:

> „[…] aproape de la început, se pun aceste două probleme:
> 1) raportul între limbaj şi esenţa lucrurilor şi
> 2) problema intersubiectivităţii limbajului; ne întrebăm, cu alte cuvinte, care este principiul acestei comunităţi (în sensul că e comun mai multor persoane) a limbajului, care este sensul faptului că mai multe persoane comunică între ele prin limbaj".

În ceea ce ne priveşte, nu credem că putem da un răspuns satisfăcător la prima întrebare. De altfel, fiecare şcoală de filosofie a limbajului, fiecare orientare în domeniu (şi chiar fiecare gînditor în parte) a încercat să ofere o rezolvare proprie acestei chestiuni; de regulă, soluţiile s-au dovedit incomplete şi aproximative.

Coşeriu propune pentru această problemă atît de controversată, ceea ce am putea numi o rezolvare în d o i t i m p i. Mai întîi, el consideră că limba indică ceea ce sînt lucrurile prin actul de *numire*, conferindu-le astfel un caracter *reprezentabil* pentru om (*cf.* Coşeriu 1994: 9). În acelaşi timp însă, Coşeriu subliniază (1994: 14–15) faptul că limbajul (ca activitate de comunicare) este anterior distincţiei dintre *adevărat* şi *fals*, dintre existenţă şi nonexistenţă, mai ales la nivelul cuvintelor. O asemenea distincţie poate fi făcută exclusiv la nivelul propoziţiei. Totuşi, chiar şi în acest caz, trebuie ţinut seama de faptul că distincţia dintre *adevărat* şi *fals* nu este relevantă pentru orice construcţie cu valoare de propoziţie, ci pentru propoziţia asertivă, adică aceea care afirmă ceva despre (alt)ceva. Prin urmare (am spune noi în termenii lui Austin (1962) şi Searle ([1969] 1972) în această categorie nu intră acele acte de limbaj – directe sau indirecte – precum rugămintea, întrebarea, ordinul etc.

(c) *Cuvinte dispărute din uz*

Cea de a doua întrebare formulată de Coşeriu ne pare că îşi sugerează, ea însăşi, răspunsul: la baza intersubiectivităţii limbajului se află mentalităţile împărtăşite de o anumită comunitate.

După cum am văzut (*cf. supra*), în opinia lui Coşeriu, procesul se desfăşoară pe fundalul *istoriei*, care ne ajută să aflăm *ce* este omul şi cum se dezvoltă sistemele de valori pe care omul îşi bazează existenţa.

Tot în subsecţiunea precedentă am constatat că, în viziunea lui Coşeriu, şi problema raportului dintre *identitate* şi *alteritate* – fundamentală pentru analiza mentalităţilor – se pune, pe bună dreptate, (şi) în termeni de filosofie a limbajului. În această privinţă, Coşeriu (1994: 21) îl parafrazează pe Merleau-Ponty, conform căruia alteritatea înseamnă că îi simţim în noi pe ceilalţi.

Este un alt fel de a stipula caracterul *dialogic* al limbajului, teoretizat, cu cîteva decenii în urmă de Mihail Bahtin ([1963] 1970), precum şi caracterul *polifonic* al textului, despre care vorbeşte pe larg Oswald Ducrot (1972, 1984).

Coşeriu mai face o serie de afirmaţii de acelaşi tip, absolut relevante pentru studiul mentalităţilor. De pildă, lingvistul consideră (1994: 22) că:

Scanned with OKEN Scanner

> „Totdeauna, vorbirea, limbajul efectiv realizat este o continuă atribuire a eului. I se atribuie celuilalt aceeaşi conştiinţă cu a vorbitorului. Limbajul efectiv realizat este această continuă atribuire a eului celorlalţi".

Acest paragraf face mai mult decît să îl adîncească pe cel anterior. Faptul că limbajul eului este o proiecţie asupra limbajului celorlalţi este un alt mod de a ajunge la caracterul dialogic al gîndirii – prin extensie, al limbajului – stipulat de Peirce (*cf. supra*, Capitolul II).

Peirce se refera la sinele s c i n d a t, care îşi vorbeşte şi îşi răspunde permanent, în cursul procesului de gîndire. Într-o altă conferinţă, Coşeriu ajunge la o concluzie similară cu privire la gîndirea (enunţarea/discursul) în act, prin urmare, cu privire la vorbire. Savantul român afirmă (1994: 166):

> „Chiar şi în dialog, adoptăm, de fiecare dată, răspunderea vorbirii, fiind vorbitori; însă activitatea care se realizează de către indivizi are loc întotdeauna după anumite norme istorice, de acord cu anumite tradiţii ale comunităţii stabilite în istorie şi prin istorie (comunităţi lingvistice), deci de acord cu o anumită tehnică, care este tehnica istorică [...]".

În accepţia implicită a lui Coşeriu, mentalităţile sînt, prin urmare, rezultatul unei proiecţii continue a gîndirii – enunţării – discursului eului asupra celorlalţi; orice enunţ are un caracter dialogic, reuşind astfel să fondeze o tradiţie (lingvistică) înscrisă în istorie şi reprezentînd istoria (limbii).

(d) *Despre sincronie şi diacronie*

Pare dincolo de orice îndoială că, în concepţia lui Coşeriu, una dintre funcţiile limbii este aceea de depozitar al mentalităţilor şi de mijloc de expresie a acestora. O dovadă în acest sens o constituie faptul că factorii lingvistici implicaţi în expresia mentalităţilor sînt, de regulă, o serie de concepte tipice pentru lingvistica generală, ca de pildă, acelea de *sincronie* şi *diacronie*, despre care a mai fost vorba pe parcursul prezentei secţiuni.

Pentru a ilustra, o dată în plus, această idee, reproducem mai jos o schemă coşeriană tipică (1994: 53), menită să expliciteze relaţia dintre limbaj şi referent.

„lucruri"

limbaj	metalimbaj			
	limbaj primar	discurs repetat		
		tehnică liberă	sincronie	arhitectură (limba istorică)
				structură (limba funcţională)
			diacronie	

Scanned with OKEN Scanner

Şi la relaţia dintre referent şi limbaj (dintre „lucruri" şi limbaj, cum spune lingvistica de care ne ocupăm aici), o problemă tipică pentru filosofia limbajului, am văzut că autorul revine adesea.

Constatăm că, în schema de mai sus, prezenţa referentului este numai postulată, fără a fi definită.

Cu totul altfel stau lucrurile în ceea ce priveşte *sincronia* şi *diacronia*.

Despre modalităţile în care sînt implicate aceste categorii în studiul limbajului, Coşeriu afirmă, între altele (1994: 56):

> „Cu privire la «tehnica liberă», trebuie să deosebim, în starea actuală a limbii şi a fiecărei forme a unei limbi, între *sincronie*, în sens strict, şi *diacronia vorbitorilor*, care au şi anumite convingeri, convingeri pe care le arată în vorbire şi în alegerea pe care o fac în vorbire, cu privire la noutatea sau la vechimea expresiilor. Şi, eventual, pot să greşească cu totul, însă aceasta nu are nici o importanţă pentru vorbirea acelor vorbitori fiindcă ei întrebuinţează cuvintele cu această convingere. Şi vorbitorul [...] ca vorbitor, nu ca lingvist, ci ca vorbitor, are întotdeauna dreptate".

Constatăm că jocul dintre sincronie şi diacronie, modul în care sînt implicaţi aceşti factori nu numai în analiza limbajului, ci şi în uzul lingvistic al vorbitorilor „obişnuiţi" este un joc complex. Subiectiviatea vorbitorilor se manifestă în planul enunţului printr-o serie de mărci, aşa cum arată atît Coşeriu, cît şi şcoala pragmatică franceză din ultimele decenii (*cf.* Kerbrat-Orecchioni 1980, 1990, 1992, 1994; *Langages* 24, 1971; Moeschler-Reboul [1994] 1999). În acelaşi mod, planul enunţului este însă şi unul dintre locurile privilegiate de expresie a mentalităţii vorbitorilor, în sincronie şi în diacronie.

Este interesantă, de asemenea, şi teza lui Coşeriu – cu care sîntem perfect de acord – potrivit căreia vorbitorul a l e g e dintr-un inventar (pasiv) de termeni (şi de înţelesuri) pe aceia (şi pe acelea) care consideră că servesc cel mai bine scopurilor sale de comunicare. Faptul că vorbitorul se poate înşela are însemnătate exclusiv pentru valoarea de adevăr a propoziţiilor, nu însă şi pentru analiza mentalităţilor; dimpotrivă, folosirea nepotrivită a unor cuvinte şi/sau atribuirea greşită de înţelesuri reprezintă un element esenţial pentru conturarea mentalităţilor (şi pentru analiza lor ulterioară).

Toate aceste observaţii coşeriene, deşi sînt făcute dintr-o perspectivă total diferită, se înscriu într-o direcţie asemănătoare aceleia către care converg, după cum am văzut (*cf. supra*, Capitolul II) şi consideraţiile lui Ch. S. Peirce, folosite în analiza lexicologică şi în studiul mentalităţilor. În plus, aceste teze ale lui Eugeniu Coşeriu se numără printre premisele implicite ale părţii a doua din cartea de faţă, ce va fi dedicată relaţiei dintre limbă şi mentalităţi.

În aceeaşi ordine de idei, Coşeriu (1997: 56–57) specifică, de asemenea, că:

> „[Trebuie să] distingem între *diacronia vorbitorilor* şi *sincronie* în sens strict. [...] într-o limbă literară, într-o limbă de cultură, de cultură scrisă, chiar şi diacronia reală poate fi sincronică, adică poate fi prezentă în orice moment, fiindcă aceste texte, mai vechi se cunosc şi pot fi oricînd reluate, nu numai ca texte, ci şi ca funcţiuni elementare, adică pentru aceste limbi există un fel de coprezenţă a diacroniei în sincronie. Se înţelege că nu mai vorbim cum vorbea sau scria Bolintineanu şi încă mai puţin cum scria Miron Costin sau Grigore

Scanned with OKEN Scanner

> Ureche, însă ştim cîte ceva despre limba lor şi putem întrebuința opozițiile lor, funcțiunile întrebuințate de ei".

Întreaga discuție din Capitolul IV (*cf. infra*) va ilustra această teză coşeriană. Vom furniza atunci exemple de cuvinte care au fost cîndva neologisme, iar apoi au pătruns definitiv în uzul lingvistic curent; de cuvinte care, din neologisme s-au transformat în termeni învechiți sau chiar în arhaisme, de lexeme care au fost inițial neologisme, au devenit, pentru un timp uitate (învechite, arhaice, marginale) şi au revenit apoi în uz, fiind revalorificate de limba literară etc.

Istoria limbii, în concepția lui Coşeriu, are şi o „dimensiune viitoare". Sincronia cuprinde nu numai posibilitatea de a actualiza cuvinte şi expresii din trecut, ci şi pe aceea de a genera, în viitor, lexeme şi înțelesuri virtuale. Ca şi istoria propriu-zisă, istoria limbii este atît depozitară a trecutului, cît şi un rezervor al viitorului.

Este un alt mod de a spune că limba se dezvoltă conform anumitor legi. Astfel, afirmă Coşeriu (1994: 26),

> „Orice creație lingvistică se face într-o anumită limbă. De aceea, fiecare limbă are şi o dimensiune viitoare. Româna, de exemplu, este nu doar ce s-a spus pînă acum, ci tot ce s-a spus, în egală măsură cu ce se poate spune de acum încolo. O limbă nu este un depozit simplu, ci şi un sistem al modurilor de a face, de a crea semnificații. O limbă este şi creație originară, dar şi creație pentru altul, prin atribuirea propriului eu celuilalt. Astfel s-au creat şi se creează permanent limbile".

Am reprodus acest pasaj, puțin cam lung, şi dintr-un alt motiv. Dacă îl citim cu atenție, constatăm că afirmațiile lui Coşeriu sînt, şi de această dată, în perfectă concordanță cu filosofia peirciană a limbajului, deşi, după cum se ştie, Coşeriu vorbeşte din perspectiva lingvistului, iar Peirce din cea a semioticianului.

(e) *Despre limbajul poetic*

În tratatul său intitulat *filosofia limbii*, Ioan Oprea face un bun rezumat al opiniilor lui Eugeniu Coşeriu cu privire la „abaterile lingvistice", pe care, după cum se ştie, structuraliştii le considerau a sta la baza limbajului poetic, a constitui, de fapt, însăşi esența acestuia.

> „Ceea ce produce, după Coşeriu, majoritatea inovațiilor, a abaterilor de la norma şi de la sistemul limbii", arată I. Oprea (2001: 126), „este slăbirea științei [...] lingvistice, care are loc mai ales în epocile de decădere culturală, încît se realizează [...] o modificare mai rapidă a limbii [...] fiindcă inovațiile copleşesc normalitatea în folosirea limbii".

Este uşor de constatat, din acest succint rezumat, faptul că Eugeniu Coşeriu are în vedere acele abateri excesive, lipsite de un caracter sistematic, al căror rezultat nu este generarea poeticității, ci dimpotrivă, a erorii, ducînd, în cele din urmă, la modificarea normei înseşi. Pe de altă parte, într-o conferință din volumul amintit, Coşeriu îl parafrazează pe Gianbattista Vico, autor conform căruia:

> „Prin [faptul că este operă, faptă creatoare], limbajul îşi dobîndeşte autonomia sa. El poate fi utilizat pentru a comunica, pentru a vorbi despre lucruri, dar este el însuşi o creație, o operă, un mod de a cunoaşte, este un mod de cunoaştere

Scanned with OKEN Scanner

> intuitivă, de cunoaştere a universului în faptul individual. Ca operă individuală, un cuvînt conţine universul" (Coşeriu 1994: 23).

În pofida formulărilor cu un caracter intuitiv-impresionist – mai ales în partea a doua a pasajului citat – aceasta este o definiţie acceptabilă a limbajului poetic.

Mai trebuie precizat că, în conferinţa dedicată limbajului poetic (1994: 145–162), Coşeriu combate celebra idee a celor şase funcţii ale limbajului, stabilite de Jakobson (1966), arătînd că limbajul poetic trebuie privit ca o concentrare maximă a tuturor cunoştinţelor despre lume.

Potrivit unei definiţii coşeriene deja celebre:

> „[...] nu limbajul poetic este o deviere sau o formă specială sau o funcţiune specială a limbajului, ci dimpotrivă, limbajul poetic este limbaj pur şi simplu, cu toate funcţiunile ca funcţiuni actuale, şi dimpotrivă, limbajul de toate zilele, limbajul ştiinţific ş.a.m.d. sînt, de fiecare dată, drastice reduceri funcţionale ale limbajului ca atare" (Coşeriu 1994: 153–154).

Nu este în intenţia noastră să comentăm prea mult această viziune coşeriană. Ne-am expus propriile păreri cu privire la textul, discursul şi limbajul poetic într-o serie de lucrări anterioare; unele dintre acestea sînt incluse în bibliografia de la sfîrşitul cărţii de faţă.

Credem totuşi că se impun cîteva precizări minimale:

1) Chiar dacă toate funcţiile sînt „actuale" în limbajul poetic, gradul lor de actualizare, preponderenţa unora asupra altora diferă de la un poet, text, segment de text, curent literar etc. la altul.

2) Limbajul poetic *nu* deviază faţă de limbajul obişnuit sau de cel ştiinţific, ci faţă de un ipotetic grad zero al limbii, susceptibil a se materializa mai curînd în limbajul obişnuit şi în cel ştiinţific, tocmai pentru că acestea din urmă au un grad de complexitate mai redus. În fapt, *nici un limbaj* nu poate actualiza „gradul zero al scriiturii", care este o abstracţie, postulată pentru a uşura demonstraţia.

3) Pe de altă parte, este adevărat că limbajul poetic este cel mai complex dintre toate limbajele şi implică simultan – deşi, în opinia noastră, virtual – toate relaţiile posibile dintre termenii de care uzează şi diverse configuraţii posibile în care pot intra aceştia, dintre termeni şi înţelesuri, termeni şi referenţi, termeni şi utilizatori etc.

4) Ca şi funcţiile jakobsoniene, aceste relaţii specifice sînt conţinute în limbajul poetic în diferite grade, în funcţie de tipul de discurs ce actualizează un limbaj poetic sau altul.

8. În loc de concluzii

Prezentul capitol este cel mai lung din carte, iar caracterul său oarecum eterogen este un fapt. Se poate totodată constata cu uşurinţă că spaţiul pe care l-am acordat fiecăruia dintre autorii de care ne-am ocupat aici este inegal.

Din observaţiile de mai sus, ca şi din titlul capitolului, rezultă însă cîteva caracteristici generale ale preocupărilor româneşti de filosofie a limbajului.

Le menţionăm pe scurt:

Scanned with OKEN Scanner

1) După părerea noastră, Eugen Coşeriu este singurul filosof propriu-zis al limbajului. Nici unul dintre ceilalţi cinci autori ale căror contribuţii au fost trecute succint în revistă aici nu poate fi considerat – fără ezitări şi precauţii – filosof al limbajului.
2) Tocmai de aceea, capitolul de faţă se intitulează „Preocupări româneşti de filosofie a limbajului". Am ezitat să îl intitulăm „Contribuţii româneşti la filosofia limbajului", deşi, după cum sperăm a fi arătat pe parcursul capitolului, un asemenea titlu nu ar fi fost total lipsit de acoperire.
3) Caracterul eterogen al acestui capitol se explică prin faptul că cei şase autori care figurează aici se revendică, de la început, de la discipline diferite. Maiorescu avea o dublă pregătire, de litere şi de filosofie, şi o apetenţă egală pentru aceste domenii; Şăineanu şi Coşeriu sînt lingvişti; Vulcănescu, Blaga şi Noica sînt filosofi.
4) Mai trebuie ţinut cont şi de evoluţia ştiinţei şi culturii (româneşti) în acest interval de un secol şi jumătate luat în considerare.

Maiorescu scria la începutul perioadei moderne în cultura românească; scrierile sale au, cel mai adesea, o intenţie fondatoare sau de consacrare. Tocmai de aceea, numele său nu putea lipsi de pe lista noastră, deşi Maiorescu se dovedeşte a fi fost, în primul rînd critic literar şi om de cultură şi abia în al doilea rînd filolog şi filosof. Este însă momentul să depăşim departajările înguste.

În jurul anului 1900, prin scrierile lui Lazăr Şăineanu, lingvistica românească dovedeşte a fi atins, într-un timp extrem de scurt, un moment de maturitate. Această afirmaţie are în vedere atît lucrările analitice şi cu caracter teoretic (precum *Semasiologia*..., la care ne-am referit aici), cît şi dicţionarele.

Romulus Vulcănescu şi Lucian Blaga ilustrează două dintre momentele de vîrf ale culturii româneşti interbelice, aşa cum s-a manifestat aceasta, între multe altele, pe tărîm filosofic.

Credem a fi reieşit din paginile pe care i le-am dedicat aici lui Vulcănescu faptul că opera sa – neterminată – ar merita o atenţie sporită din partea filosofilor şi chiar a lingviştilor.

Lucian Blaga, pe de altă parte, este un caz singular. Scrierile sale filosofice se refuză clasificărilor, încadrării într-un curent, într-o tendinţă. Textele sale teoretice au un caracter criptic. În plus, termeni consacraţi precum „metaforă", „simbol" etc. au, la Blaga, o accepţie specială. Tocmai de aceea textele lui Blaga de filosofie a limbajului sînt greu de analizat dintr-o perspectivă lingvistică. Este şi motivul pentru care i-am acordat aici spaţiul cel mai restrîns.

Şi Constantin Noica reprezintă un caz singular. După cum am arătat la momentul potrivit, el este pînă la un punct, continuatorul lui Vulcănescu. Opera sa are un caracter sistematic, coerent. Pe alocuri, accentele naţionaliste sînt vizibile. Nu toate consideraţiile sale cu caracter lingvistic sînt fundamentate ştiinţific.

Eugen Coşeriu este un lingvist de talie mondială. De altfel, după cum se ştie, el şi-a petrecut un timp comparativ extrem de scurt în România. În multe privinţe, scrierile lui Coşeriu au făcut „şcoală" şi le-au fost dedicate studii aprofundate. De aceea, am ales să ne ocupăm aici de cîteva texte cu un statut oarecum aparte: pe de o parte, după cum s-a văzut, acestea reiau cele mai multe dintre ideile dezvoltate de Coşeriu în scrierile anterioare; pe de altă parte, textele din antologia pe care am discutat-o au un caracter oarecum inedit, pentru că reprezintă transcrierea unor

Scanned with OKEN Scanner

conferințe coșeriene din perioada finală a carierei sale. De aceea, în pofida caracterului lor de sinteză, ele au fost mai puțin studiate pînă în acest moment.

5) Un capitol dedicat preocupărilor românești de filosofie a limbajului nu putea lipsi din această lucrare. Ne-am străduit însă ca el să respecte coordonatele principale ale volumului, astfel încît coerența acestuia să nu aibă de suferit.

Analizele pe care le-am întreprins aici au oscilat între perspectiva semiotică de orientare peirciană și/sau glosematică și studiul mentalităților. Sînt cele două direcții principale ale lingvisticii generale și filosofiei limbajului care ne interesează în cartea de față.

De aceea, în afara caracterului de „micromonografii" pe care îl au secțiunile acestui capitol, unele dintre ele constituie și un fundament teoretic pentru capitolele următoare.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Partea a doua

ÎNTRE TEORIE ŞI EXEMPLU: MENTALITĂȚI ŞI LEXIC ÎN DIACRONIE ŞI ÎN SINCRONIE

Capitolul IV

Sincronic şi diacronic în evoluţia lexicosemantică
O perspectivă de filosofie a limbajului

1. Introducere

După cum se ştie, secolul al XVIII-lea (mai exact intervalul dintre 1715 şi 1821) în Moldova şi Ţara Românească este cunoscut drept „epoca fanariotă". Factori istorici binecunoscuţi (asupra cărora nu insistăm aici) au făcut ca, în această perioadă, să aibă loc mutaţii importante în plan cultural. Era imposibil ca aceste mutaţii să nu se reflecte şi în plan lingvistic.

În paginile care urmează vom examina, pe scurt, statutul pe care îl au, în uzul actual al limbii române, o serie de împrumuturi din neogreacă şi turcă atestate din secolul al XVIII-lea. În acest fel, vom evidenţia influenţa factorilor socioculturali în diacronie şi vom ilustra totodată ceea ce s-ar putea numi „dimensiunea ludică" a limbajului (fie el, cum se va vedea, sociolect sau idiolect) şi rolul acesteia în recuperarea unor termeni dispăruţi sau a unor sensuri pierdute.

Amintim, în acest sens, observaţia lui E. Coşeriu (1994: 56-57), asupra căreia ne-am oprit şi în capitolul precedent (*cf. supra*), potrivit căreia orice limbă (literară) este, în acelaşi timp, *istorică* şi *momentană*, sincronia şi diacronia fiind prezente în oricare dintre etapele de evoluţie ale limbii. Ideea este dezvoltată de savantul român şi în alte publicaţii. Astfel, în convorbirea cu N. Saramandu (1996: 26), Coşeriu precizează:

> „În fiecare punct al vorbirii [...] se manifestă o limbă funcţională [...]. Însă, într-un discurs, în diferite puncte ale discursului, poţi realiza mai multe limbi funcţionale".

Această idee coşeriană este explicitată foarte bine de I. Oprea (2001: 99), care scoate în evidenţă faptul că, în opinia lui Coşeriu, „într-o limbă literară, deci într-o limbă de cultură, chiar şi diacronia reală poate deveni sincronică, adică poate fi prezentă în orice moment, fiindcă textele mai vechi se cunosc şi pot fi oricînd reluate elemente din ele, pot fi deci cunoscute şi revalorificate reluînd o competenţă a diacroniei în sincronie".

Liste ale împrumuturilor din neogreacă şi din turcă au fost alcătuite în majoritatea istoriilor limbii române apărute pînă în prezent (*cf.* Rosetti, Cazacu, Onu 1961; Rosetti, Cazacu 1971; Coteanu 1981; Sala 1998). Autorii acestor tratate pornesc de la studiul unei părţi însemnate a textelor scrise în acea perioadă[1]. În capitolul de

[1] Nu este lipsit de importanţă faptul că multe dintre aceste texte nu au fost încă editate. Chiar dacă scoaterea la lumină a unor manuscrise pînă acum inedite datînd din acea perioadă nu ar putea aduce decît modificări minore la inventarele de termeni (cu eventuale consecinţe asupra

Scanned with OKEN Scanner

față, luăm în considerare marea majoritate a acestor termeni. Specificăm însă că nu caracterul exhaustiv al inventarului este ceea ce ne interesează aici, ci statutul cuvintelor pe care le cuprinde un asemenea inventar din perspectiva limbii române contemporane şi implicaţiile acestui fenomen asupra filosofiei limbajului.

Acest aspect ni se pare cu atît mai interesant de examinat cu cît este vorba de un fenomen lingvistic marginal, nu numai în epoca în care au pătruns aceşti termeni în limba română, ci şi în cea contemporană nouă. Urmele pe care le-au lăsat în limbă termenii de care ne vom ocupa aici sînt totuşi de netăgăduit şi ilustrează un aspect interesant pentru istoria mentalităţilor[1].

2. Grecismele şi fluctuaţia registrelor

(a) *Consideraţii generale*

Într-o lucrare relativ recentă, Marius Sala subliniază că „poziţia ocupată de elementele greceşti în vocabularul reprezentativ român [este de] 1.11 % [adică] 25 de cuvinte din inventarul acesteia" (Sala 1998: 97). Autorul are în vedere, desigur, toate cele trei etape în care limba greacă a influenţat limba română. Le amintim pe scurt, aşa cum sînt prezentate în cartea citată; astfel o primă etapă o constituie

> „un număr de cuvinte vechi greceşti [care au pătruns în latina dunăreană şi] s-au transmis o dată cu elementele latineşti românei (asemenea cuvinte sînt necunoscute limbilor romanice occidentale). Un al doilea strat îl reprezintă cuvintele împrumutate din greaca bizantină, deci termeni relativ vechi, cunoscuţi pe tot teritoriul dacoromân [...] În sfîrşit, există un strat mai nou de cuvinte împrumutate mai tîrziu (secolele XVIII-XIX), mai ales în epoca fanariotă [...] Multe dintre cuvintele greceşti ce circulau în secolele XVIII-XIX nici nu mai sînt cunoscute astăzi" (Sala 1998: 97).

Lista cuvintelor împrumutate din neogreacă (aşa cum apare în istoriile limbii române menţionate mai sus) include termenii *acolisi*[2], *afrodisău, agramat, alhimistu, aligorie, amazoană, anafora, anomalie, anost, argat, babac, cartofor, catadicsi, catapultă, chivernisi, cironom, comódie, conopidă, crivat, dascăl, diată, decar, e(n)glandisi, eparh(os), eparhie, epitrop, epitropie, filă, firitisi, fistic, fteatru, iamvos, iconomisi* (cu varianta *economisi*), *ighemonicesc, ighemonicon, ipochimen, ipocrisie, iros, istericale, lehuză, magnit, mamoş, matracucă, melanholie, molimă, molipsi, metahirisi, nevricale, olograf, plic, plictisi, poliloghie, protipendadă, rigă, ritoricesc, silabisi, simandicos, spatie, spondios, stafidă, tragódie, vivliotecă, vivliotecar.*

---

etimologiei), ele ar putea revela totuşi o serie de aspecte noi din perspectiva filosofiei limbajului, ca şi din pespectiva filosofiei culturii.

[1] Repetăm faptul că o serie de cercetări etimologice contemporane pun sub semnul întrebării originea neogreacă şi mai ales pe cea turcă a unora dintre termenii amintiţi aici; acest aspect are însă un caracter secundar pentru discuţia de faţă.

[2] Sufixul de aorist grecesc *–isi* a fost luat de vorbitorii de română drept terminaţie de infinitiv (*cf.* Coteanu. *op. cit.*: 103).

Scanned with OKEN Scanner

Chiar la o primă privire, constatăm că aceste cuvinte diferă ca statut, din perspectiva limbii române contemporane standard. Ele pot fi incluse în mai multe clase şi subclase. Este ceea ce vom încerca să arătăm în continuare.

Să analizăm, pe rînd, termenii inventariaţi.

(b) *Cuvinte ieşite din uz*

O primă categorie este formată de cuvintele care au dispărut de multă vreme din uzul curent. Această categorie cuprinde lexemele *acolisi, afrodisău, clironom, englandisi.* Este interesant faptul că termenii menţionaţi (cu excepţia lui *afrodisău*) figurează încă în dicţionarul lui Candrea şi Adamescu (1931, în continuare CADE), deşi dispăruseră de destul de multă vreme din vocabularul activ şi chiar din literatura epocii.

La rigoare, asemenea termeni ar fi putut figura în textele literare din primele două decenii ale secolului XX în calitate de regionalisme, cuvinte rare sau învechite, pentru a caracteriza, de pildă, un personaj bizar, anacronic sau (în alt fel) periferic. Într-un astfel de caz, presupoziţia Enunţiatorului ar fi fost că termenii pot fi măcar vag recunoscuţi de cititorii ipotetici. Este la fel de adevărat că, deşi absenţa din literatură a unor cuvinte de acest tip se poate datora unui accident, un număr minim de atestări literare în condiţiile schiţate mai sus nu ar fi schimbat cu mult situaţia.

Toate acestea constituie argumente suplimentare (pe lîngă cele aduse îndeobşte) în favoarea decalajului – adesea, important – care există între lexicul curent (chiar şi al vorbitorilor cu o competenţă culturală ridicată) şi acela înregistrat în dicţionare la un moment dat. Observaţia de mai sus nu se aplică, desigur, dicţionarelor-tezaur (DA, DLR).

Acolisi apare în CADE ca regionalism din Moldova, cu precizarea „verb reflexiv" şi cu explicaţia:

> „1. A se lega duşmăneşte de cineva, a se ţinea [sic!] de capul cuiva căutînd să-i facă rău, a nu-i da pace îndemnîndu-l la ceva. 2. A nu lăsa din stăpînire ce a apucat odată".

După părerea noastră, chiar formularea stîngace şi ezitantă a definiţiei constituie o probă a dispariţiei definitive a termenului din limba română standard a anilor 1920. Pentru că, la 1920, modalitatea de formulare a definiţiilor lexicografice depăşise stadiul ezitant şi stîngaci. Şi din acest punct de vedere, limba română era pe deplin fixată, aşa cum erau şi limbajele de specialitate.

Tot în CADE *clironom* apare ca sinonim pentru „moştenitor" şi este ilustrat cu un citat din Alecsandri. Aceeaşi definiţie şi acelaşi exemplu figurează şi în dicţionarul lui Şăineanu, redactat cu aproape o jumatate de secol mai înainte (1896). Putem presupune că ea a fost preluată ca atare în CADE, fără ca autorii să-şi fi pus, cu destulă seriozitate, problema caracterului (in)actual al termenului.

Verbul *a (se) e(n)glandisi* este considerat, în acelaşi dicţionar (CADE, 1931), una dintre variantele verbului reflexiv *a se eglandisi* şi este definit ca „a petrece, a se amuza". Citatele ilustrative sînt extrase din opera lui Negruzzi, Nicolae Filimon şi Duiliu Zamfirescu. În contextul care ne interesează, nu este lipsit de importanţă faptul că, la Şăineanu, termenul *eglandisi* (ilustrat de acelaşi citat din Negruzzi şi definit la fel) este însoţit de precizarea explicită „vorbă ieşită din uz". Deşi o asemenea

Scanned with OKEN Scanner

specificare lipseşte din CADE, concluzia ni se pare evidentă: verbul amintit ieşise total din uz în al treilea deceniu al secolului XX.

Eparh, cu sensul „episcop", a dispărut cu totul. Dicționarul lui Şăineanu (1896) înregistrează substantivul *eparhiot* cu sensul (foarte specializat, chiar şi pe atunci) de „ce face parte dintr-o eparhie; episcop eparhiot". În CADE (1931) definiția termenului este aproape identică. *Eparh(iot)* lipseşte însă, pe bună dreptate din DEX (1975).

(c) *Termeni arhaici şi regionali*

La rîndul lor, termeni ca *eparhie* şi chiar *epitrop, epitropie*, ale căror sens şi formă nu s-au modificat în timp, au tendința de a dispărea din limbă (singura excepție o constituie limbajul clerical), datorită circumscrierii referentului lor la o arie socioculturală redusă şi marginală.

Termenul *crivat* este, la rîndul său, dispărut sau extrem de rar în româna contemporană. DEX-ul (1975) îl înregistrează ca regionalism, cu sensul „pat". Definiția CADE este mai complexă. Autorii precizează că termenul este un moldovenism (evident, cu sensul „pat") şi ilustrează definiția cu un citat eminescian destul de cunoscut: „Înnecată de lumină, e întinsă în crivat".

Este posibil ca actualizarea acestui substantiv în poezia lui Eminescu să fi contribuit la păstrarea sa în competența pasivă a vorbitorilor cultivați pînă în zilele noastre. Această afirmație se aplică, în şi mai mare măsură, vorbitorilor cu un grad mediu de cultură din perioada interbelică. Pe de altă parte, nu trebuie pierdut din vedere faptul că definiția din CADE o preia aproape identic pe aceea din ediția a cincea a dicționarului lui Şăineanu (1925), care transcrie identic definiția din prima ediție (1896). Nu ne pare cu totul exclusă ipoteza unei preluări cvasimecanice.

Aflat multă vreme într-o situație similară, substantivul *parafernă* a dispărut totul din uzul actual al limbii române, aparținînd cel mult fondului pasiv al unui număr restrîns de vorbitori. DEX-ul (1975) îl înregistrează totuşi (omițînd chiar precizarea „învechit") cu sensul – nemodificat din momentul în care cuvîntul a pătruns în limbă – de „avere care aparține soției căsătorite în regim dotal şi asupra căreia soția îşi păstrează dreptul de administrare şi de folosință". Credem că substantivul *parafernă* a supraviețuit (atît în vocabularul pasiv al unor vorbitori actuali, cît şi în DEX) mai puțin datorită unei competențe culturale de ordin social-istoric, şi mai curînd datorită folosirii termenului, în context ironic, în romanul lui G. Călinescu, *Enigma Otiliei.*

La rîndul său, un termen ca *diată* (cu sensul „testament, prevedere testamentară", *cf.* DEX), a devenit arhaism, fiind rezervat pentru a circumscrie un referent strict determinat social-istoric.

(d) *Extensiunea unui termen: un paradox semantic*

Continuînd să examinăm statutul actual al împrumuturilor greceşti în limba română în secolul al XVIII-lea, constatăm că substantivul *eterie* se află într-o situație singulară, din punctul de vedere care ne interesează aici. Inițial, termenul era folosit cu sensul generic de „răzmeriță", „răscoală". Datorită unui context social-istoric bine definit, termenul *eterie* nu se mai poate referi însă decît la binecunoscuta mişcare de la 1821, pe care o desemna inițial printr-o restricție semantică.

Scanned with OKEN Scanner

Paradoxal, orice încercare actuală de revenire la sensul generic primar ar fi receptată de un vorbitor de astăzi al limbii române drept o extensie semantică. Într-o astfel de ipoteză (posibilă, dar destul de puţin probabilă), termenul *eterie* ar fi încadrat într-un registru preţios-arhaic.

(c) *Cuvinte încă actuale*

În ceea ce priveşte termenii ce s-au păstrat pînă astăzi cu formă aproape identică şi cu acelaşi sens, o primă subclasă include substantivul *iros* – care a evoluat în „erou".

Pe de altă parte, substantivul *anafora*, care însemna „raport (făcut domnitorului)" şi-a pierdut cu desăvîrşire acest înţeles în vocabularul contemporan, unde se regăseşte exclusiv cu sensul, destul de specializat, atestat în DEX, de „care reia o noţiune, o idee expusă anterior, în vederea accentuării ei".

În zilele noastre, substantivul *anafora* aparţine atît metalimbjului gramatical, cît şi lexicului retoric. Termenul nu face parte, în nici un caz, din limbajul uzual.

O altă categorie a termenilor împrumutaţi din neogreacă în secolul al XVIII-lea cuprinde cuvinte ce aparţin şi astăzi vocabularului standard, fiind folosite în registrul „serios" al limbii şi avînd un sens şi o formă identice sau aproape identice celor iniţiale. Includem aici, de exemplu, lexemele *aerisi, agramat, alhimistu, anarhie, anomalie, anost, argat, cartofor, catapultă, conopidă, decar, economisi, filă, fistic, ipocrisie, lehuză, mamoş, molimă, molipsi, ograf, plic, plictisi, silabisi, sintaxis, spatie, stafidă.*

(f) *Preţiosul – între învechit şi elevat*

Precizăm totuşi că substantivele ce se referă la jocul de cărţi, precum *cartofor, decar, spatie* reprezintă termeni oarecum specializaţi, pe care este posibil ca o parte dintre vorbitorii actuali de limba română să îi considere în curînd – fie şi implicit – drept „învechiţi".

Substantivul *rigă* se află într-o situaţie mai complexă. DEX-ul îl înregistrează cu precizarea „învechit". În plus, indiferent dacă referentul termenului este suveranul unui regat sau cartea de joc care îl reprezintă, prin convenţie, pe acesta, cuvîntul este considerat implicit drept „preţios" chiar de vorbitorii actuali cu o vastă competenţă culturală. Faptul că substantivul apare chiar în titlul celebrului poem barbian interbelic *Riga Crypto şi lapona Enigel* – caracterizat printr-un grad ridicat de „ermetism" – nu face decît să întărească apartenenţa termenului *rigă* la registrul „preţios".

În această ordine de idei trebuie menţionat şi faptul, deloc neglijabil, că, în genere, vorbitorii actuali ai limbii române (şi, probabil, ai oricărei alte limbi), cu un grad mediu de cultură, se raportează în mod foarte asemănător la neologisme şi la arhaisme (sau la cuvinte învechite). Le consideră, în primul rînd, termeni „rari", „preţioşi".

Cuvinte ca *anost* sau *ograf* aparţin, şi astăzi, vocabularului „elevat".

În DA, *anost* este definit drept „searbăd, plicticos (contrariul lui «nostim»)", iar definiţia adjectivului *ograf* este: „(Despre un testament). Scris de mîna persoanei care lasă o moştenire (p. ext., despre acte, scrisori etc.) scris de mîna autorului; autograf".

Scanned with OKEN Scanner

Deşi recunoscute de marea majoritate a vorbitorilor actuali ai limbii române, asemenea cuvinte tind să fie considerate, la rîndul lor, (implicit) drept „preţioase". În plus, *ograf* este şi un termen specializat, din domeniul juridic – sintagma cel mai des folosită este „document ograf" – cu toate că (aşa cum rezultă şi din definiţie) uzul său nu se reduce exclusiv la această sferă.

(g) *Termeni din registrul popular şi/sau colocvial*

În ceea ce priveşte substantivul *mamoş*, trebuie precizat că circulaţia sa actuală tinde să se restrîngă. Termenul este folosit mai ales în mediul rural – prin definiţie, mai conservator – sau de către vorbitorii caracterizaţi printr-un grad de cultură mediu sau submediu. Este numai aparent un paradox faptul că înţelesul substantivului *mamoş* (şi al unei întregi clase virtuale pentru care stă, din acest punct de vedere) mai este recunoscut şi de vorbitorii de română aflaţi „la polul opus", adică de aceia caracterizaţi de un vocabular bogat şi de o competenţă culturală corespunzătoare. Cunoştinţele acestor din urmă vorbitori includ şi termeni şi înţelesuri marginale sau marginalizate. Oricum, pentru majoritatea vorbitorilor contemporani, substantivul *mamoş* are tendinţa de a aparţine vocabularului pasiv şi de a fi înlocuit, în vorbirea curentă, prin „obstetrician" şi/sau „ginecolog".

Într-o situaţie oarecum asemănătoare se află termenii *molimă* şi *a (se) molipsi*. Aceste cuvinte aparţin mai curînd registrului popular, după cum precizează şi DEX-ul. Termenii amintiţi apar însă şi în vorbirea standard, deşi tind să fie înlocuiţi, pe scară tot mai largă, de „epidemie", pe de o parte, şi „a (se) contamina" (în sens propriu şi figurat) şi „a influenţa" / „a se lăsa influenţat", pe de altă parte. Verbul *a molipsi* are, de altfel, şi formă de diateză activă, cu sensul. „a contamina (pe cineva)", „a influenţa (pe cineva în sens negativ)".

Referentul substantivului *argat* a dispărut din civilizaţia românească de mai bine de o jumătate de secol. Totuşi substantivul *argat* face parte încă din vocabularul pasiv al vorbitorilor actuali de română şi chiar din vocabularul activ al celor din generaţia vîrstnică. Precizăm că aceştia sînt din ce în ce mai puţini şi actualizează termenul din ce în ce mai rar.

(h) *Între standard şi argotic*

În ceea ce priveşte cuvintele care au înregistrat modificări semantice în raport cu sensul de origine, precizăm că substantivul *ţaţă* aparţine unei subcategorii specifice.

În DLR, substantivul feminin *ţaţă* are următoarea definiţie:

„1. (Regional; adesea însoţit de numele persoanei la care se referă). Termen de respect folosit la ţară pentru a vorbi cu (sau despre) o soră mai mare, cu (sau despre) o mătuşă, o verişoară ori cu care se adresează o persoană (tînără) unei femei mai în vîrstă sau vorbeşte despre aceasta. 2. (Regional) Mîndră, iubită. 3. Epitet pentru o femeie flecară sau pentru o femeie vulgară, lipsită de gust şi de fineţe. V. mahalagioaică, mahalagiţă. 4. (Argotic) Patroană a unei case de toleranţă".

Sensurile 2 şi 4 au dispărut cu totul din uzul lingvistic actual.

Scanned with OKEN Scanner

Cu sensul de „mătuşă", substantivul *ţaţă* este astăzi numai un termen popular (cum îl înregistrează DEX-ul) sau un regionalism. Este de presupus că acest sens al termenului va dispărea cu totul din vocabularul activ, o dată cu dispariţia fizică a puţinilor vorbitori din generaţia antebelică, din a căror performanţă lingvistică făcea parte.

Trebuie semnalat totuşi un fenomen interesant: faptul că substantvul *ţaţă* a existat permanent – şi continuă să existe – în uzul curent, ca sinonim (parţial) pentru „mahalagioaică", „mitocancă", chiar dacă nu este recomandabil să fie folosit în registrul elevat sau oficial.

O parte însemnată a vorbitorilor actuali de română tind chiar să îi asocieze implicit substantivului *ţaţă* şi genul masculin, folosindu-l ca sinonim argotic pentru termenii „mahalagiu", „mitocan", în contexte de tipul:

„Parlamentarul X este o ţaţă".

Pe de altă parte, termeni ca *matracucă* şi-au instituţionalizat, de multă vreme, în uzul limbii române contemporane, apartenenţa la registrul argotic. Nici în aceste cazuri, lucrurile nu stau însă atît de simplu cum ar părea la prima vedere.

În DEX, *matracucă* apare cu precizarea „popular şi familiar" şi cu definiţiile:

„Femeie urîtă şi prost îmbrăcată; femeie proastă, bleagă; femeie rea şi vulgară; femeie stricată".

Termenul mai supravieţuieşte, probabil, numai în competenţa unor vorbitori cultivaţi, cărora le trezeşte, eventual, reminiscenţe din comediile secolului al XIX-lea, în special din piesele lui Alecsandri. Constatăm astfel, o dată în plus, cum un termen ce a aparţinut, cu o vreme (nu prea îndepărtată) în urmă registrului popular şi familiar – chiar argotic – intră în competenţa culturală a vorbitorilor cultivaţi, în momentul în care este pe punctul să dispară din vocabularul activ.

(i) *Registrul familiar*

Babacă se află într-o situaţie puţin diferită.

Precizarea din DA cu privire la substantivul masculin *babacă* este interesantă pentru discuţia de faţă:

„*babacă* (termen familiar din epoca fanariotă, întrebuinţat mai ales în Moldova, unde, prin servitori, el a pătruns şi în limba poporului, care-l întrebuinţează însă numai cînd imită graiul boierilor. În limba literară aproape învechit şi necunoscut peste munţi)".

În DEX, *babac* (ca variantă pentru *babacă*) este considerat un sinonim regional pentru „tată". Este citată şi expresia „Trai neneacă, cu banii babachii", cu explicaţia: „Se spune despre cineva care duce o viaţă fără griji cu banii tatălui său sau *p. ext.* cu banii altcuiva". DEX-ul înregistrează şi folosirea „familiară" a pluralului *babaci*, cu sensul „părinţi". Deşi continuă să aparţină registrului familiar – şi chiar argotic (şi, după toate probabilităţile, aşa va şi rămîne pînă în momentul în care va ieşi complet din uz) – substantivul *babac* se menţine încă în competenţa unei părţi însemnate a vorbitorilor actuali ai limbii române.

Acest fenomen are drept cauze, între altele, (1) faptul că expresia „Trai neneacă pe banii babachii" a avut o lungă carieră literară, fiind citată, cu o frecvenţă relativ ridi-

Scanned with OKEN Scanner

cată, în comediile lui Alecsandri şi mai ales în *O scrisoare pierdută* (I, 2) de Caragiale şi (2) faptul că, în majoritatea limbilor de largă circulaţie, există minimum un sinonim argotic pentru „tată" ce face parte din vocabularul tinerilor. Paradoxal, este vorba mai ales de tinerii bine educaţi şi cu un grad ridicat de cultură. Un exemplu de astfel de echivalente sînt termenii englezeşti „pater" şi „old man". Adesea, traducerile în româneşte din literatura engleză au echivalat aceste lexeme prin *babac* (fenomen perfect licit de vreme ce, conform definiţiei din DA, iniţial *babacă* făcea parte din uzul lingvistic al boierimii), contribuind astfel la menţinerea substantivului amintit în uzul curent.

Înainte de a trece la inventarierea următoarei categorii de lexeme, se impune încă o precizare. Unele dintre cuvintele de origine neogreacă (atestate a fi pătruns în limba română în secolul al XVIII-lea) care aparţineau iniţial registrului „serios" – ediţia a cincea a dicţionarului Şăineanu (1925) încă le mai înregistrează ca atare – au pătruns, în prezent, în registrul (învechit) familiar-ironic. În această categorie intră, de exemplu, *a firitisi* (cu sensul „a felicita"). Alţi termeni aparţin registrului (învechit) ironic. Includem aici *ighemonicon* (cu sensul de „rang"), termen ce a supravieţuit mai ales în expresia „a-şi ţine ighemoniconul". Şi tot aici, încadrăm substantivul *ipochimen*, însoţit în DEX (1975) de precizarea „învechit, azi ironic" şi glosat ca „Persoană, individ, ins". Termenul este folosit, destul de frecvent, în literatura lui Alecsandri şi Caragiale şi apare, sporadic, chiar la Călinescu.

(j) *Reevaluări postmoderne*

Într-o situaţie specială se află şi substantivul *protipendadă*. Şăineanu (1896, 1925) defineşte termenul după cum urmează:

> „1. Boierimea ţării, compusă din 5 clase [sic!] şi din care se recrutau marii funcţionari ai Statului; 2. În special boierii din prima clasă cari singuri aveau dreptul de a purta barbă şi ocupau cele mai înalte demnităţi ale Divanului domnesc".

În CADE, apărut cu doar şase ani mai tîrziu (1931), definiţia este mai concisă şi mai nuanţată:

> „1. Rang de frunte în clasa boierilor [...]. 2. Calitatea de boier de primul rang".

DEX-ul (1975) deviază definiţia termenului, „orientînd-o" din punct de vedere ideologic. Acest fenomen nu poate fi lipsit de repercusiuni asupra înţelesului. Citãm definiţia:

> „Marea boierime, care se bucura, în orînduirea feudală, de privilegii speciale; vîrfurile clasei privilegiate din orînduirea burghezo-moşierească".

Ediţia a doua a DEX (1996) redactează definiţia aceluiaşi cuvînt într-o formulare mai neutră din punct de vedere ideologic:

> „Marea boierime, care se bucura, în evul mediu, de privilegii speciale".

Deşi definiţia din prima ediţie a DEX (1975) se impunea a fi citată, nici aspectele ideologice ale lexicologiei şi lexicografiei, nici stilul redactărilor lexicografice, în general, nu ne preocupă aici. Acestor fenomene le-a fost dedicată o secţiune teoretică din capitolul al doilea (*cf. supra*).

Scanned with OKEN Scanner

Ceea ce ne interesează pentru moment este (1) faptul că, în zilele noastre, termenul *protipendadă* are mai ales sensul generic, căpătat prin extensie, de „lume bună, lume cu pretenţii aristocratice" şi (2) faptul că acest substantiv se foloseşte din ce în ce mai puţin în registrul serios şi din ce în ce mai frecvent în contexte ironice. Fenomenul ţine de evoluţia limbii şi a culturii mai curînd decît de opţiunile lexicografice.

Verbul *a metaherisi (a metahirisi)*, însoţit la Şăineanu (1896, 1925) de precizarea „vorbă ieşită din uz" şi glosat ca „a obişnui, a pofti" apare cu aceeaşi definiţie şi în CADE (1931), de unde lipseşte orice indicaţie de tipul „arhaic", „învechit", „rar" sau „familiar". Specificarea „învechit" apare totuşi în DEX (1975), unde termenul este explicat în mod asemănător. Nu este mai puţin adevărat că verbul *a metaherisi (a metahirisi)* era total ieşit din uzul curent încă de la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Se cuvine totuşi menţionat faptul că termenul a fost valorificat ironic în lexicul uzual contemporan al vorbitorilor cultivaţi, cu deosebire datorită tipului de proză inaugurat în literatura română contemporană de Paul Georgescu[1], în anii '70-'80, şi continuat, la finele anilor '80, de Silviu Angelescu în *Calpuzanii* (1987) şi de Mircea Cărtărescu în *Levantul* (1990).

(k) *Argou şi postmodernism*

O menţiune aparte merită, de asemenea, substantive ca *nevricale* şi *istericale*, folosite exclusiv cu forma de plural (deşi, pentru cel dintîi, DEX-ul atestă, cu implicaţia „rar" şi forma *nevrica*). Cei doi termeni aparţineau registrului „serios" în momentul cînd au pătruns în limbă şi, conform lexicografilor, şi-au păstrat – parţial – această valoare pînă la începutul secolului XX (vezi, din nou, Şăineanu, 1925, dar şi CADE, 1931). Cu toate acestea, chiar în momentul apariţiei dicţionarelor amintite, termenii pătrunseseră, de fapt, în registrul familiar sau familiar-ironic. Ei şi-au păstrat această valoare în uzul actual al limbii române, unde tind chiar să aparţină argoului. Credem că fenomenul se explică atît prin ceea ce s-ar putea numi un „tabu comportamental" (e o dovadă de lipsă de educaţie să nu îţi poţi stăpîni umorile – nevricalele sau istericalele – în public), cît şi frecvenţei relativ mari a termenilor în literatura satirică din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În acest sens, nu este lipsit de importanţă faptul că atît Şăineanu (1896, 1925), cît şi CADE (1931) ilustrează derivatul *nevricos* (= nervos) cu binecunoscutul citat caragialian: „Cum sînt eu nevricoasă, Doamne fereşte, păţeam alte alea"[2]. Totuşi, nici unul dintre dicţionarele amintite nu face nici o referire la posibilitatea folosirii termenului în context ironic sau măcar familiar.

Într-un articol relativ recent, Isabela Nedelcu (2002) scoate în evidenţă faptul că un fenomen destul de asemănător se petrece şi în cazul altor substantive defective de număr în limba română actuală. Cercetătoarea se opreşte, între altele, la situaţia substantivului comun colectiv *chimicale*, folosit în locul compusului „produse chimice" şi

---

[1] Credem că romanul cel mai important din acest punct de vedere este *Solstiţiu tulburat*. Este important de subliniat faptul că Paul Georgescu uzează de acelaşi tip de exprimare ludic-arhaizantă nu numai în literatură, ci şi în zecile sale de eseuri critice, ca şi în dialogurile cu caracter memorialistic. În acest sens, vezi Florin Mugur (1982).

[2] *Conu Leonida faţă cu reacţiunea* (scena I). Amintim că această comedie a avut premiera în 1879 şi a fost publicată pentru prima dată în 1908.

Scanned with OKEN Scanner

precizează: „Am putea spune chiar că, în limba actuală, *chimicale* este simțit, în anumite contexte, ca un termen peiorativ față de «[produse] chimice», care este neutru sub raport stilistic".

Verbul *a se sinchisi* (cu sensul generic „a-i păsa") este folosit în prezent mai ales la forma negativă: *a nu se sinchisi*. Termenul aparține registrului familiar (cu tendințe peiorative și autoironice). Precizarea „familiar" apare în DEX (1975), dar lipsește atît la Șăineanu (1896, 1925), cît și din CADE (1931). Aceste din urmă dicționare includ verbul *a se sinchisi* în registrul „serios".

(l) *Rar, familiar, ironic*

Într-o situație, în mare parte, asemănătoare se află și termeni ca *arhondologie* – definit în DEX (1975) ca „istorie a nobilimii; repertoriu al familiilor nobile dintr-o țară" – *a catadicsi*: „(Fam.). A găsi de cuviință, a socoti de demnitatea sa (să facă ceva), a binevoi" (*cf.* DEX, 1975), *ifos*: „(Fam.). Mîndrie neîntemeiată, orgoliu, înfumurare" (*cf.* DEX, 1975). În ediția a cincea a dicționarului său (1925), Șăineanu include aceste lexeme atît în registrul serios, cît și în cel ironic. În vocabularul contemporan, cuvintele amintite tind să îl părăsească însă pe cel dintîi în favoarea celui de al doilea și să pătrundă chiar în registrul ironic și autoironic. Acest fenomen a fost, de altfel, sugerat și de definițiile din DEX citate mai sus.

Substantivul *poliloghie* – cu sensul de „vorbărie" – a fost ironic încă de la început și a rămas astfel și în uzul actual al limbii române, unde își adaugă și precizarea „rar", chiar dacă aceasta nu este întotdeauna explicită în dicționarele de specialitate.

Într-o categorie similară poate fi încadrat și substantivul *simandicos*, definit la Șăineanu (1896) ca „(ironic). Distins", iar în DEX (1975): „(Astăzi familiar și adesea peiorativ). De vază, distins, respectabil, ilustru, important".

Verbul *a se chivernisi* este implicit învechit la Șăineanu (1896), care îl definește după cum urmează:

> „1. A administra, a conduce trebile țării; 2. A se ocupa, trăi din: *cu ce te chivernisești acum?* (Filimon); 3. Azi (mai mult ironic) a procopsi pe cineva dîndu-i o funcțiune (mai ales o sinecură), a-l pune în pîine; 4. A se procopsi, a se înavuți (sens datînd din epoca fanariotă, cînd funcționarii se înavuțeau prin abuzuri și jafuri)".

Astăzi, potrivit acestei definiții, verbul *a se chivernisi* aparține registrului arhaic. În DEX (1975), *a (se) chivernisi* apare cu specificarea „popular și familiar" și cu o definiție, în esență, asemănătoare celei citate mai sus. De fapt, actualmente, *a (se) chivernisi* este recunoscut de majoritatea vorbitorilor exclusiv la diateza reflexivă („S-a chivernisit") și la cea pasivă („Este [un om] chivernisit").

Verbul este considerat (implicit) atît învechit, cît și familiar-ironic și aparține chiar registrului autoironic al unor idiolecte. La a-i acorda termenului în discuție acest statut au contribuit, credem, în egală măsură, literatura postmodernă, dar și atitudinea ironic-nostalgică a unei bune părți a vorbitorilor cultivați la adresa negustorilor din secolul al XIX-lea, din al căror vocabular activ făcea parte verbul *a se chivernisi* (ce desemna un ideal de viață și o constantă a mentalității).

Scanned with OKEN Scanner

Într-o categorie aparte intră termeni precum *aligorie, comódie, iamvos, ritoricesc, spondios, tragódie, vivliotecă, vivliotecar*. Din punctul de vedere al formei expresiei (grafia, pronunţia şi chiar eliminarea unor sufixe), această serie de substantive a evoluat în „alegorie", „comedie" (cu omonimul „comédie"), „iamb", „retoric", „spondeu", „tragedie", „bibliotecă", „bibliotecar". Acest proces a fost dublat de un fenomen semantic interesant. Este vorba de faptul că, în limbajul uzual contemporan, mulţi dintre termenii cu formă arhaică sau învechită citaţi mai sus au fost reevaluaţi / reintroduşi – cu înţeles peiorativ, ironic sau autoironic – în limba română actuală, tot datorită folosirii lor (peiorative, ironice sau autoironice) în acel tip de texte literare arhaizante de factură postmodernă, din care fac parte romanele lui Paul Georgescu, *Calpuzanii* de Silviu Angelescu sau *Levantul* lui Mircea Cărtărescu, pentru a cita numai textele cele mai cunoscute.

Desigur, în uzul lingvistic contemporan, fenomenul ţine mai curînd de idiolect, de tendinţa manieristă a unui cerc relativ restrîns de vorbitori cultivaţi, decît de sociolect. Totuşi, şi acest fenomen are rădăcini relativ adînci. O dovedeşte, de pildă, perechea *fteatru / teatru*, unde cel de al doilea termen reprezintă evoluţia formală a celui dintîi (al cărui înţeles l-a păstrat nealterat). Substantivul *fteatru* supravieţuieşte însă pînă astăzi în competenţa vorbitorilor, datorită folosirii sale ironice în comediile lui Alecsandri, cu precădere în *Chiriţa în provinţie*[1].

(m) *Consideraţii finale*

În încheierea acestei sumare treceri în revistă a principalelor grecisme pătrunse în limba română în secolul al XVIII-lea şi a statutului lor în vocabularul contemporan, mai trebuie adăugat că uzul actual ironic şi autoironic al unor termeni precum *a catadicsi, a se chivernisi, a firitisi, ighemonicon, ipochimen, istericale, nevricale* etc. ilustrează pregnant dimensiunea ludică a limbajului (contemporan), ilustrată, între altele, de textele literare postmoderne şi de modul actual de raportare la o bună parte din literatura secolului al XIX-lea (cu deosebire la literatura paşoptiştilor).

Trebuie adăugat, de asemenea, că textele lui Alecsandri şi Caragiale (perene nu numai în manuale, ci, mai ales pe scenă şi pe ecranele cinematografice sau de televiziune) au contribuit la menţinerea unor termeni în competenţa (fie şi pasivă) a unei părţi însemnate a vorbitorilor, peste decenii, uneori – peste mai bine de un secol.

Pe de altă parte, aceşti termeni – şi o întreagă clasă pe care o reprezintă – au fost reactivaţi de literatura postmodernă, care i-a scos din uitarea în care căzuseră sau erau pe punctul de a cădea. Aceste aspecte nu au fost încă înregistrate de practica lexicologică şi lexicografică.

Discuţia despre neologismele de origine neogreacă pătrunse în limba română în secolul al XVIII-lea se încheie (provizoriu) aici, cu precizarea că acele cuvinte aparţinînd vocabularului strict religios au fost excluse *ab initio*. Analiza lor ar fi necesitat o sumă de cunoştinţe teologice de tip special.

[1] Piesa a fost reprezentată pentru prima dată în anul 1852.

Scanned with OKEN Scanner

3. Turcismele și universul domestic

(a) *Considerații generale*

În volumul *De la latină la română*, Marius Sala precizează că: „În vocabularul reprezentativ român [există] 18 cuvinte de origine turcă, ceea ce reprezintă 0.69 % din total" (Sala 1998: 98).

Același autor reamintește faptul că și cuvintele turcești au pătruns în limba română în mai multe etape:

> „Stratul cel mai vechi este din secolele XV-XVII. Sînt mai ales nume de plante [...], termeni referitori la casă [...], îmbrăcăminte [...], meserii [...] și comerț [...]. Viața intelectuală a rămas străină de contactul secular cu turcii: nu există nici un cuvînt care să denumească o noțiune abstractă și nici un verb. Al doilea strat, din epoca fanariotă, a cuprins neologisme turcești cunoscute aproape numai de păturile superioare ale societății și care au dispărut o dată cu această epocă" (Sala 1998: 98).

La o serie de aspecte legate de influența turcismelor asupra mentalității românești s-a referit încă Lazăr Șăineanu (1900). Am semnalat acest fapt în capitolul precedent (*cf. supra*).

Și evaluarea turcismelor atestate a fi pătruns în română în secolul al XVIII-lea scoate în evidență fenomene – petrecute în plan semantic și pragmatic – din multe puncte de vedere asemănătoare celor descrise succint mai sus.

Constatăm, de pildă, că în limba română contemporană, s-au păstrat o serie de cuvinte de origine turcă, a căror formă și al căror sens sînt cvasiidentice acelora pe care le aveau în momentul primelor lor atestări. În această situație se află, după cum se știe, mai ales termenii ce denumesc obiecte din universul domestic, meserii, mîncăruri.

Majoritatea acestor termeni sînt cuprinși în înșiruirea care urmează: *abá, amanet, anason, arpagic, atlas, baclava, bame, basma, băcan, bidinea, borangic, bostan, burghiu, bursuc, caimac, cais, calcan, cataif, catran, cazan, cazma, ceaun, chepeng, chilimbar, chimen, chioftea, chirie, ciorap, ciulama, cîntar, colan, curmal, dimie, dovleac, dud, dulgher, duşumea, enibahar, farfurie, fildeş, geam, geamgiu, ghiveci, harbuz, herghelie, iahnie, ibric, leafă, liliac, liman, magazie, magiun, mahmur, maramă, mărgean, meşină, micşunea, mucava, musaca, năut, pătlăgea, rachiu, raft, sarma, satîr, schelă, sidef, şalvari, şerbet, tafta, talaz, tavan, tavă, teanc, tejghea, telemea, tinichea, tuci, tulumbă.*

Firește, o parte dintre acești termeni tind să devină învechiți, arhaici sau „exotici", prin dispariția cvasitotală a referenților. Includem aici cuvinte ca *abá, borangic, dimie, meşină* etc.

Dezvoltarea tehnologică va face, probabil, ca, nu peste multă vreme, și termenii ce denumesc unelte, instrumente de lucru sau meserii (de exemplu: *burghiu, dulgher, tulumbă* etc.) să se afle într-o situație asemănătoare.

Pe de altă parte, observăm că, prin dispariția referentului, unele turcisme și-au pierdut valoarea de substantiv comun în uzul curent, putînd fi identificate în limba română actuală numai ca nume proprii. În această situație se află substantive ca *Dragoman* sau *Mazilu*.

Scanned with OKEN Scanner

Alte cuvinte cu etimologie turcă au rămas în limba română actuală cu o formă identică celei atestate în secolul al XVIII-lea, dar cu sensul uşor modificat. În această categorie intră, de pildă, termenul *cafegiu*, ce desemna iniţial persoana care „face sau vinde cafea, cel ce ţine o cafenea" (*cf.* Şăineanu, 1896, 1925), iar în vocabularul contemporan desemnează, în primul rînd, un „bărbat care bea cu plăcere multă cafea". Totuşi, acesta este numai al treilea – şi ultimul – sens înregistrat în DEX (1975).

O altă serie de turcisme aparţin cu deosebire competenţei pasive sau acelei subcategorii a limbajului literar actual caracterizată printr-un anumit tip de manierism. Fenomenul se datorează, între altele, frecvenţei mari pe care o aveau asemenea termeni în textele literare scrise în registrul „serios" în epoci anterioare (şi în textele folclorice, mai ales în basme), pentru a desemna obiecte şi relaţii îndeobşte dispărute. Includem aici cuvinte ca: *acadea, alai, aldămaş, anteriu, bărdacă, beizadé, bidiviu, caftan, caimacan, capuchehaie, chimir, condur, firman, geambaş, hanger, hangiu, haraci, ibric, iminei, samsar, telal, testea, tingire, tipsie, zaraf, zăbun.*

Aceste cuvinte sînt folosite în prezent (aşa cum erau folosite, de altfel, şi în basme sau în proza unor autori ca Sadoveanu sau Ionel Teodoreanu) fie pentru a desemna o serie de referenţi acum dispăruţi sau pe cale de dispariţie, fie pentru a evoca ceea ce se numeşte îndeobşte „culoarea locală" a unei sublumi marginale sau marginalizate, ce a supravieţuit totuşi, pe alocuri, pînă astăzi (*cf.* Neţ 2000 c). Cuvintele citate aparţin, prin urmare, în primul rînd, registrului serios. Toate sînt învechite, multe dintre ele – chiar arhaice.

Este posibil, de asemenea, ca o parte dintre aceşti termeni să fie reactivaţi în registrul ironic. Au făcut-o, de altfel, Silviu Angelescu şi Mircea Cărtărescu în textele deja amintite. Decodarea şi stabilirea registrului depind întotdeauna de macrocontext.

(b) *Între peiorativ şi ludic*

Şi din limba turcă au pătruns, în secolul al XVIII-lea, în limba română cuvinte folosite astăzi peiorativ, ironic şi autoironic, ce ilustrează, în primul rînd, dimensiunea ludică a limbajului.

Menţionăm aici: *alişveriş, başca, calabalîc, cilibiu, fistichiu, huzur, marafet, mintean, muşteriu, razachie, tabiet, tertip, zuluf.* Fireşte, valoarea peiorativă (uneori argotică), ironică şi autoironică a termenilor este întărită şi de filtrul literar prin care trec aceştia în competenţa lingvistică şi culturală a vorbitorilor contemporani.

Un statut „privilegiat" au, din acest punct de vedere, substantive ca: *dandana, giubea, ipingea, moft*, cărora, în majoritatea cazurilor, pentru un vorbitor contemporan al limbii române (cu un grad mediu de cultură) li se adaugă, „automat", conotaţia [+ univers caragialean].

(c) *În universul basmelor*

Substantivul *boi* (= înfăţişare) a supravieţuit exclusiv în basme şi în literatura veche şi arhaizantă. În registrul peiorativ al unui număr restrîns de vorbitori din generaţia antebelică mai întîlnim totuşi verbul *a se boi*, cu sensul de „a se farda".

Substantivul *hain* şi-a pierdut, în limbajul uzual contemporan, sensul prim de „rebel, trădător" şi chiar pe cel secund de „perfid, de rea-credinţă", păstrîndu-l numai

Scanned with OKEN Scanner

pe acela de „rău la inimă", înregistrat de-abia în al treilea rînd în Şăineanu (1896, 1925). Este demn de menționat, în acest sens, faptul că în DEX (1975) ordinea sensurilor este inversată. Astfel, *hain* este definit ca:

„1. Rău la inimă, fără milă, crud, hapsîn, cîinos. 2. (Înv.) Trădător, sperjur, necredincios".

Substantivul *caic* (= luntre uşoară turcească, ţuguiată la ambele capete) a căpătat, în româna contemporană, forma *caiac*, apărută sub influența limbii engleze şi datorită intervenției unui complex de factori socioculturali (de altfel, previzibili) asupra cărora nu ne putem opri aici.

(d) *Arhaic, dispărut*

Cealma, glosat de Şăineanu prin „turban ordinar" şi prezent în DEX cu specificarea „învechit", este greu recognoscibil de către un vorbitor contemporan al limbii române.

Fil (= elefant) a dispărut cu totul. Aceeaşi observație este valabilă pentru încă trei substantive. Este vorba de *gugiuman*, glosat de Şăineanu ca:

„1. Od. Căciulă de samur cu fundul roşu (pentru boieri) şi cu fundul alb (pentru Vodă şi beizadele); 2. Azi, în Banat, gluga cabaniței".

Tot în această categorie intră substantivele *gugulea* (= răscoală) şi *mucarer* (= confirmare în domnie).

Izbaş este absent şi din Şăineanu şi din CADE.

(e) *Cuvinte şi expresii încă actuale*

O serie de turcisme au supraviețuit în româna contemporană mai ales în expresii sau sintagme fixe. Ele aparțin limbajului popular şi familiar şi reprezintă, în majoritatea contextelor contemporane în care apar, încă o ilustrare a dimensiunii ludice (fie ea şi virtuală) a limbajului.

În această categorie intră, de exemplu: *get-beget, (de)geaba, cu ghiotura, de haram, a da de belea, a da de bucluc, a avea chef, a-şi face cheful, a trage chiulul, a avea habar, a face un hatîr, a prinde cu ocaua mică, mai mare daraua decît ocaua, a trage un perdaf, a juca un renghi, a da pe veresie.*

Tot aici trebuie incluse adverbe şi interjecții precum: *(mai) abitir, aferim, bre, doldura, haide, halal, taman, tiptil* – deşi mulți dintre aceşti termeni popular-familiari pot să aparțină (mai ales atunci cînd au rămas exclusiv regionalisme), în funcție de context, şi registrului serios (iar unii dintre ei este posibil să fi intrat în limba română prin filieră bulgară).

Se cuvine să adăugăm că supraviețuirea în uzul contemporan a termenilor şi a expresiilor din ultimele două paragrafe îngreunează destul de mult redactarea unei liste cvasicomplete a turcismelor atestate a fi pătruns în limba română în secolul al XVIII-lea.

Scanned with OKEN Scanner

(f) *Consideraţii finale*

1) Aşa cum a reieşit şi din analiza anterioară a altor serii de termeni, graniţa dintre „serios" şi ironic este extrem de labilă şi ţine, în mare măsură, de idiolect.
2) Am putut constata, în acelaşi timp, că nu numai termenii familiari şi populari, ci şi arhaismele şi regionalismele pot apărea în contexte (auto)ironice.
3) Competenţa culturală (în primul rînd – cea literară, inclusiv în domeniul traducerilor) a vorbitorilor este, desigur, în strînsă dependenţă de bogăţia / sărăcia vocabularului, deci de competenţa lor lingvistică.
4) Competenţa lingvistică este departe de a fi unitară, indiferent de momentul diacronic luat în discuţie.
5) Nici gradul de evoluţie a mentalităţii vorbitorilor nu este neglijabil în acest proces. Dificultatea principală ne pare a consta, de fiecare dată, în diferenţele – adesea însemnate – înregistrate în competenţa diferitelor clase de vorbitori.
6) Toţi aceşti factori au o importanţă decisivă în elaborarea ulterioară a unei filosofii şi a unei sociologii a limbii şi a limbajelor.

4. În loc de concluzii

1) O bună parte dintre fenomenele de care ne-am ocupat în paginile de faţă îşi găsesc o completare şi o legitimare posibilă într-un scurt articol, publicat relativ recent de G. I. Tohăneanu (2001: 24), care se referă la una dintre modalităţile prin care literatura poate influenţa evoluţia cuvintelor, fixînd, definitiv, o conotaţie. Pentru a ilustra această teză, savantul timişorean se referă la statutul paradoxal al substantivului *amic* în textele clasicilor români din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Ca sinonim pentru „amant, iubit", termenul *amic* are o conotaţie „nobilă" la Eminescu, dar peiorativă la Caragiale, unde ajunge adesesa să aibă un înţeles opus atît celui de „prieten", cît şi celui de „amant, iubit". La fel, substantivul *june* are o conotaţie „nobilă" la Eminescu şi una peiorativă la Caragiale.

Potrivit opiniei lui G. I. Tohăneanu, pe care o împărtăşim, folosirea ironică a celor două împrumuturi neolatine în textele lui Caragiale a dus la dispariţia lor treptată din registrul serios al limbii.

2) Ne-am referit, în acest capitol, la o serie de fenomene complexe care au loc în limbă şi se manifestă, în primul rînd, la nivelul fluctuaţiei registrelor semantic-lexicale proprii unor termeni. Neologismele din secolul al XVIII-lea, pe care le-am luat în discuţie aici au avut o soartă cu totul specială în evoluţia limbii române: au devenit arhaisme, au dispărut, au rămas livreşti, s-au integrat firesc în limbă (au făcut să dispară sinonime; au concurat sinonimele, îmbogăţind limba; au umplut un vid semantic şi lexical), au fost uitate, au fost revalorificate, la un moment dat, ludic sau nu, de un scriitor sau de mai mulţi şi reintroduse în limbă.

La aceste fenomene s-a referit Lucia Wald (1969: 72-73, 74, 201), într-un studiu datat cu peste trei decenii în urmă. Considerăm potrivit să încheiem rîndurile de faţă citînd observaţiile reputatei lingviste:

Scanned with OKEN Scanner

„Istoria limbii [...] arată că dependența vocabularului de fenomenele extralingvistice își pune pecetea și asupra ritmului lui de creștere, inegal de la o perioadă la alta. Se constată că epocile de mari prefaceri sociale, de schimbări rapide în felul de viață al oamenilor sînt însoțite de schimbări lingvistice mai numeroase, care ating în primul rînd vocabularul, modificîndu-i atît componența, cît și sistemul semantic. [...] Este vorba de cuvinte care răspund necesităților de comunicare ale vorbitorilor în epoca dată. [...] Limba înregistrează schimbările în gîndire prin modificări în inventarul lexical – dar urmările în sistem ale noilor achiziții se vădesc mult mai tîrziu".

Este ceea ce am încercat să demonstrăm în acest capitol, pornind de la un studiu de caz.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul V

MEMORII, LEXIC ŞI MENTALITĂŢI

1. Introducere

În capitolul pe care îl dedică *filosofiei limbajului* în binecunoscutul lor dicţionar, Tzvetan Todorov şi Oswald Ducrot (1972: 121-128) atrag atenţia asupra faptului că „dacă, într-adevăr, abordarea filosofică a unei probleme presupune, mai întîi, elucidarea noţiunilor implicate în formularea acelei probleme – noţiuni, în general, reprezentate prin cuvinte ale limbajului cotidian, filosoful ajunge la o analiză ce s-ar putea numi *lingvistică* a sensului cuvintelor" (*op. cit.*: 109).

Aceiaşi autori subliniază că una dintre problemele esenţiale ale filosofiei limbajului este aceea „de a se interoga, de exemplu, cu privire la raporturile dintre gîndire şi limbă", mai exact „asupra zonelor în care acestea se intersectează". (*op. cit.*: 123)

La rîndul lor, autorii dicţionarului enciclopedic de filosofie, intitulat sugestiv *Filozofia de la A la Z* (în continuare, ca şi pînă acum, *A-Z*), arată că:

> „filozofia nu este o ştiinţă, ci o atitudine intelectuală, adică atît un instrument critic, cît şi o interogaţie asupra căreia nici o ştiinţă nu va putea vreodată să ne ofere vreo informaţie". ([1994] 1999: 191)

Deşi subscriem, în principiu, la afirmaţiile de mai sus, credem, totuşi, că ele ar suporta un amendament. Ne referim la faptul că acele ramuri ale lingvisticii numite generic l e x i c o l o g i e şi l e x i c o g r a f i e ne pot furniza, adesea, o serie de informaţii asupra sensului şi condiţiei umane, în cazul în care disciplinele menţionate implică în studiul înţelesului cuvintelor şi acel palier epistemologic pe care, pe urmele Şcolii de la *Annales*[1], ne-am obişnuit să îl numim, în ultima jumătate de secol, studiul m e n t a l i t ă ţ i l o r .

Autorii *Dicţionarului enciclopedic de semiotică* – la fel ca şi pînă acum, *EDS* (1986: 410) – precizează că:

> „atunci cînd un filozof [sau un lingvist preocupat de filosofia limbajului, n.n.] analizează o expresie lingvistică, el poate considera acest demers fie drept scop

[1] Şcoala de la *Annales* este numele generic dat unei ramuri relativ recente a istoriei, fondată, în anii '50 ai secolului XX de Fernand Braudel şi de discipolii (direcţi sau indirecţi ai) acestuia. Numele cele mai cunoscute sînt cele ale lui Jacques Le Goff, Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie, Jean-Louis Flandrin, Roger Chartier ş.a. Membrii Şcolii de la *Annales* (numite astfel după revista în care şi-au publicat iniţial studiile) consideră că, pe lîngă „istoria evenimentelor" şi a datelor importante, trebuie studiată şi „mica istorie" a vieţii cotidiene, ce lasă urme „de lungă durată" în mentalul colectiv.

Scanned with OKEN Scanner

> al investigaţiei sale, fie drept mijloc de a atinge un obiectiv. În primul caz, adică atunci cînd studiază limba de dragul limbii, investigaţia sa aparţine filozofiei limbajului, o disciplină autonomă. În cel de al doilea caz, adică atunci cînd filozoful [sau lingvistul, n.n.] analizează o expresie lingvistică pentru a afla ceva despre aşa-numita natură sau esenţă a existenţei, cunoaşterii, cauzalităţii, adevărului, dreptăţii sau frumuseţii, investigaţia filozofului nu aparţine filozofiei limbajului ca domeniu autonom de studiu, dar implică folosirea unei metode de filozofie a limbajului. Aşa se face că sintagma filozofie *a limbajului* desemnează fie o disciplină de cercetare separată, fie o metodă".

Potrivit consideraţiilor de mai sus, s-ar putea spune că, în cele ce urmează, filosofia limbajului este implicată mai curînd în calitate de m e t o d ă, decît ca o disciplină autonomă de cercetare. Cu toate acestea, dat fiind faptul că, în continuare, vor fi folosite, cu prioritate, noţiuni ca î n ţ e l e s, u z u l e x p r e s i i l o r – în contexte (destul de) riguros delimitate – s i n o n i m i e şi p o l i s e m i e, a m b i g u i t a t e şi v a g, ca şi (de această dată – mai mult implicit) relaţiile dintre l i m b ă, v o r b i r e, g î n d i r e şi l u m e, posibilitatea ca observaţiile de mai jos să aparţină, de asemenea, filosofiei propriu-zise a limbajului nu este cu totul lipsită de acoperire.

Căci, potrivit aceluiaşi *Dicţionar* (1986: 711):

> „filozofia limbajului, ca domeniu autonom de studiu [...], se ocupă, cu prioritate, de înţeles, referinţă, uzul expresiilor, sinonimie şi polisemie, ambiguitate şi vag, relaţiile dintre limbă, vorbire, gîndire şi lume, valoarea de adevăr a propoziţiilor şi caracterul lor analitic, categoriile sintactice şi semantice ale expresiei. Unele dintre aceste subiecte sînt prezente şi în discipline filozofice separate; de exemplu, problema adevărului apare şi în epistemologie şi în logică, [iar] problema caracterului analitic al propoziţiilor apare şi în logică şi în filozofia ştiinţei. Astfel, filozofia limbajului nu este încă o ramură a filozofiei, împreună cu epistemologia, logica, metodologia ştiinţei etc., ci, mai degrabă, un anumit domeniu de reflecţie, care se suprapune parţial cu domeniul unei discipline filozofice sau al mai multora".

Aşa cum, am adăuga noi, filosofia limbajului se interferează, nu arareori, cum am mai arătat şi în capitolele precedente (*cf. supra*), cu studiul, oarecum recent, al m e n t a l i t ă ţ i l o r, cu care are în comun atît o serie de m e t o d e, cît şi unele d o m e n i i de investigaţie.

De altfel, după cum arată, în continuare, autorii *EDS* (1985: 711):

> „Chiar şi unul şi acelaşi argument, aceeaşi modalitate de abordare a subiectului şi aceeaşi tehnică de rezolvare pot fi considerate ca aparţinînd filozofiei limbajului sau uneia dintre disciplinele menţionate mai sus – în funcţie de contextul de cercetare în care apar şi din care fac parte. Această remarcă se aplică şi disciplinelor nonfilozofice, cum sînt psihologia sau lingvistica, discipline ce au, fie şi parţial, ca obiect, limba şi vorbirea".

Or, după cum este ştiut – şi acceptat, de multă vreme, de majoritatea specialiştilor – ştiinţa contemporană, mai ales în a doua jumătate a secolului XX, a depăşit stadiul atomismului şi al specializării excesive. Sau, mai exact spus, oamenii de ştiinţă sînt din ce în ce mai conştienţi că, pentru a cunoaşte şi descrie, în profunzime şi cu acurateţe, obiectul de studiu, nu mai pot face abstracţie de disciplinele conexe, de

Scanned with OKEN Scanner

metodele pe care le implică acestea din urmă şi de o serie de rezultate la care au ajuns. O atare observaţie ne pare a avea un plus de validitate, atunci cînd disciplina în chestiune este f i l o s o f i a l i m b a j u l u i, iar obiectele sale primare de studiu sînt l i m b a şi l i m b a j e l e.

În acest sens, credem că ar fi interesant să semnalăm una dintre definiţiile termenului *filosofie* (sic!) din lucrarea intitulată *Lexic de filosofie* de Alain Graf şi Christine Le Bihan (2000: 44-45):

> „[...] filosofia modernă [...] încearcă să fie o ştiinţă dezinteresată, pentru a se pune în slujba unei lumi conduse de ştiinţă. [...] Aceasta este aporia filosofiei contemporane: să rămînă un generalist [sic!, n.n.], fără a se cufunda în insignifianţă. În consecinţă, pentru a evita această capcană, filosofia trebuie să-şi afirme seriozitatea prin prudenţa unei judecăţi născute din acumularea cunoaşterii. Ea devine astfel [...] nu cunoaştere erudită a doctrinelor, ci mai degrabă *trezire a gîndirii faţă de ea însăşi, pornind de la ceea ce au gîndit ceilalţi*. Dezvoltarea filosofiei poate atunci să fie înţeleasă ca aceea a adevărului, prin diferitele momente necesare ale desfăşurării sale. Această definiţie dialectică, propusă de Hegel, permite sesizarea necesităţii raţionale care guvernează istoria filosofiei: *filosoful este fiul timpului său* şi, precum cei de ieri, trebuie să răspundă nevoilor epocii sale. Filosofia nu se reduce, aşadar, la operele sale, care sînt monumente funerare ale filosofiei trecute; *ea este, în mod esenţial, vie în activitatea prezentă de gîndire*".

În esenţă, observaţia de mai sus ne pare a fi aplicabilă, cu şi mai multă pertinenţă, atunci cînd este vorba despre (sub)disciplina specială pe care ne-am obişnuit să o numim *filosofie a limbajului.*

La cele de mai sus, ar mai fi de adăugat, fără pretenţia de a epuiza argumentele preliminare, o remarcă datorată lui Marie-Dominique Popelard şi Denis Vernant ([1997] 1999: 9), care subliniază faptul că „Proiectul cartezian este de a fonda, în plan filosofic, orice ştiinţă sau cunoaştere".

Această constatare ne pare a furniza un argument suplimentar în favoarea ipotezei că şi lingvistica – indiscutabil, o ştiinţă – are nevoie de o fundamentare filosofică. La fel cum trebuie fundamentate filosofic şi cunoaşterea prin limbă şi limbaj, care se numără, aşa cum ştim, printre obiectele de bază ale lingvisticii. Rezultă astfel, după cum am arătat şi în capitolele anterioare (*cf. supra*), două tipuri diferite de filosofie a limbajului, şi anume: filosofia centrată pe l i m b ă şi filosofia care îşi propune să ia în considerare mai ales l i m b a j e l e specifice.

Prin l i m b a j e înţelegem aici nu numai limbajele specializate, cum ar fi limbajul tehnic (mai exact spus, limbajele specifice fiecărei discipline tehnice în parte), limbajul muzical (în sensul de lexicon al termenilor muzicali – prin urmare, o încrengătură a limbii naturale – nu de limbaj al notelor), limbajul filosofic ş.a.m.d., ci şi idiostilurile şi idiolectele (*cf.* Coteanu 1973: 62-67, 80-81).

M e n t a l i t ă ţ i l e ies la iveală, cu pregnanţă, ca urmare a studiului atent al idiostilurilor şi al idiolectelor.

Precizăm totodată că, pe urmele lui Fodor (1975, 1986) şi apoi ale lui Sperber şi Wilson (1989), Reboul şi Moeschler ([1998[2001: 81) subliniază faptul că „reprezentarea lumii este un concept de bază al pragmaticii".

Scanned with OKEN Scanner

Constatarea autorilor amintiți este, desigur, pertinentă. Trebuie totuși scos în evidență faptul că reprezentarea lumii este esențială și în studiul mentalităților (fie din perspectivă lingvistică, fie din perspectiva istoriei culturii și a civilizației).

Așa cum am văzut în capitolul precedent, o asemenea observație se găsește *in nuce* și la Mircea Vulcănescu ([1943, 1944] 1991). Gînditorul român pune, cu acuitate, problema relației dintre l i m b ă, i s t o r i e și m e n t a l i t ă ț i (inclusiv prejudecăți) din perspectivă filosofică; după cum se știe, Vulcănescu consideră că toate acestea alcătuiesc „apriorismul etnic" (*cf. supra*, capitolul III).

2. Mentalitățile – între semiotică și filosofia limbajului

După cum se știe, desființarea cenzurii a fost unul dintre primele efecte ale evenimentelor revoluționare din România ultimului deceniu al secolului XX. În planul scriiturii, acest fenomen a avut consecințe multiple. De pildă, printre preocupările de căpetenie ale unui număr de lingviști, în anii '90, s-au numărat studiul limbii de lemn sau analiza unor expresii hibride, nou apărute, specifice perioadei de tranziție. Și limbajul presei – scrise sau audiovizuale – a făcut obiectul unui șir întreg de studii, multe dintre ele – din perspectivă lingvistică. Aceste aspecte nu ne vor preocupa aici.

Cercetarea ce urmează a fi rezumată în aceste pagini a pornit de la studiul unui aspect al „literaturii de sertar" și anume *memoriile* și *jurnalele* scrise „în clandestinitate" în perioada comunistă și publicate masiv în ultima vreme. Majoritatea textelor analizate se referă la experiența *detenției*. Din perspectiva lingvistului, acest tip de discurs merită analizat mai ales pentru că facilitează, între altele, radiografierea unor *mentalități* din perioada comunistă și din aceea care i-a urmat.

Dintre definițiile demult celebre ale conceptului de *mentalități*, am ales-o pe aceea dată de Georges Duby, care spune că: „denumim astfel mulțimea laxă de imagini și de certitudini irațională la care se referă toți membrii aceluiași grup" (Duby 1991: 124). Prin mentalități, înțelegem, prin urmare, reacțiile societății la istorie.

O asemenea cercetare ni se pare necesară și pentru că studiile lingvistice și sociologice dedicate mentalităților românești – fie ele din perioada comunistă, fie din etape istorice anterioare – au fost interzise după 1948. Ceea ce este încă și mai important, ca o consecință a (auto)cenzurii, majoritatea sensurilor, termenilor și expresiilor de care va fi vorba în acest articol nici nu au fost înregistrate în dicționarele românești postbelice.

În această ordine de idei, se cuvine citată următoarea remarcă, extrem de pertinentă, din *EDS* (1986: 710):

> „O altă rațiune [pentru care reflecția lingvistică este implicată în filozofie] este sarcina filozofiei de a crea fundamente și cadre conceptuale în cazul unor discipline speciale aflate într-un stadiu inițial de dezvoltare; chiar dacă această sarcină este dusă la îndeplinire de nonfilozofi, ea are totuși un caracter filozofic – de pildă, atunci cînd autorii retoricilor clasice construiau cadrul conceptual al retoricii, *ei acționau în calitate de filozofi*" [s.n.].

La fel stăteau lucrurile în cazul majorității autorilor de memorii din vremea comunismului. Aceștia erau nevoiți, adesea, să suplinească, prin notațiile lor cu carac-

Scanned with OKEN Scanner

ter explicativ (metalingvistic, metatextual) studii absente (interzise sau în epocă) de sociologie, lexicologie sau chiar de filosofie a limbajului.

În acest sens, merită amintită remarca lui J.-Fr. Lyotard ([1984] 1988: 165), conform căruia „ceea ce îşi propune Teroarea este să înghețe, o dată pentru totdeauna, înțelesul cuvintelor".

În sprijinul demersului pe care urmează să îl întreprindem în acest capitol, amintim şi afirmaţia următoare a lui Wittgenstein (1991: 173):

> „Limba este o expresie a modului de viaţă, a societăţii în care am crescut. Orice încercare de a crea o nouă limbă (de exemplu, de a găsi, pentru experienţe noi, cuvinte noi) operează mai întîi cu cuvintele deja existente. Dacă ne îndepărtăm de modul de exprimare al societăţii din care provenim, trebuie să căutăm reguli care mijlocesc între vechiul şi noul mod de exprimare".

O afirmaţie asemănătoare face şi Habermas (1971, *apud* Fürst – Trinks [1992] 1997: 177):

> „O modificare a modului de producţie atrage după sine o restructurare a imaginii lingvistice a lumii. Acest lucru se poate stabili, de pildă, în extinderea domeniului profanului în societăţile primitive".

Tezele pe care tocmai le-am citat ne par cu atît mai valabile în condiţiile limită (şi perfect aberante) ale detenţiei (politice), ca şi în condiţiile izolării din perioada comunistă. Cu diferenţe – sensibile – de nuanţă, ambele epoci creează lumi închise, ce se vor autoreferenţiale şi care determină apariţia unor rudimente de limbaje specifice. Deşi sîntem departe de a accepta o viziune maniheistă asupra lumii, memoriile privitoare la perioada comunistă scot, adeseori, în evidenţă faptul că – cel puţin pentru denumirea anumitor fenomene, pentru decuparea unei anumite „realităţi" – limba de lemn oficială şi limbajul gardienilor şi al anchetatorilor, pe de o parte, erau diferite de limbajul deţinuţilor şi al subiecţilor experimentelor comuniste, pe de altă parte.

Cu scopul de a defini – mai exact, de a aproxima – „realitatea", ni se pare potrivit să amintim următoarele consideraţii ale lui Charles Sanders Peirce (MS 681: 38-39):

> „Cu mulţi ani în urmă, am ajuns să definesc «realul» ca însemnînd fiinţa aşa cum este, indiferent de modul în care eu sau dumneavostră sau orice om sau orice grup definit de oameni am putea crede că este; folosesc aici această exprimare lungă şi stîngace pentru a evita orice aparenţă de înţeles independentă de gîndirea umană. Pentru că este evident că nimic din ceea ce am vrea să spunem eu sau oricine altcineva nu poate exista independent de gîndirea umană. Real este ceea ce oamenii doresc în cele din urmă şi ajung pînă la urmă să considere ca absolut necesar a fi crezut pentru a înţelege adevărul, presupunînd că existenţa şi cunoaşterea crescîndă a rasei umane continuă dincolo de orice limite; deşi nu pot pretinde că am, cu privire la ceea ce înseamnă exact acest lucru, o idee atît de distinctă pe cît mi-aş dori".

Împărtăşim întru totul afirmaţia citată mai sus a filosofului american.
În altă parte (6.95), Peirce specifică faptul că:

> „Avem totuşi o experienţă directă a lucrurilor în sine. Nimic nu poate fi mai complet fals decît ipoteza că putem avea exclusiv experienţa propriilor noastre idei. Fără exagerare, o asemenea ipoteză este culmea falsităţii".

Scanned with OKEN Scanner

În încheierea observaţiilor teoretice din această secţiune, amintim şi o afirmaţie a lui Johansen (1993: 291); cercetătorul danez considerînd că:

> „[...] posibilitatea de a interpreta semnele depinde de o distincţie clară între semn şi obiect, chiar dacă acelaşi obiect material poate funcţiona în ambele ipostaze [atît ca semn, cît şi ca obiect, n.n.], aşa cum se întîmplă atunci cînd un specimen serveşte ca exemplu pentru o clasă de obiecte".

3. *Types* şi *tokens*– un studiu de caz

Înainte de a vedea, concret, c u m se produce acest fenomen, sînt necesare însă cîteva precizări suplimentare, care implică, mai întîi de toate, recursul, absolut licit, după părerea noastră, la istorie.

În acest sens, nu este lipsit de relevanţă faptul că, în perioada comunistă, erau interzise – sau, mai rău, falsificate, deturnate – studiile referitoare la mentalităţi şi, bineînţeles, tot astfel stăteau lucrurile şi cu cercetările de sociologie, psihologie, de istorie propriu-zisă şi chiar (cu o serie de excepţii notabile) de filosofie. Erau deci tabu anumite orientări exact din acele ştiinţe, care se intersectau cu filosofia „aplicată" a limbajului, menite să contribuie la explicitarea mentalităţilor.

Locul unor asemenea studii era luat, atît cît se putea, de consideraţii (mai mult sau mai puţin) empirice, făcute fie, subversiv, într-o serie de opere literare, care reuşeau (cel mai adesea, parţial) să eludeze piedicile puse de cenzură, fie, mai ales, aşa cum arătam mai sus, în ceea ce numim, generic, „literatură de sertar", în primul rînd, acele texte paraliterare, de natură confesivă, încadrate în subcategoriile *memorii* şi *jurnale*.

Pentru demonstraţia care urmează se va dovedi operantă şi distincţia peirciană dintre *types* şi *tokens*. Ne-am referit la această distincţie în capitolul al doilea (*cf. supra*). Amintim aici felul în care o nuanţează John Searle în volumul intitulat sugestiv *Realitatea ca proiect social* ([1996] 2000: 28; 52):

> „O bancnotă de 1 dolar ar putea să cadă din tipografie într-o crăpătură din podea unde nimeni nu ar mai folosi-o vreodată, dar ar rămîne, cu toate acestea, o bancnotă. Într-un astfel de caz, o anumită categorie, pe care o numim *token*, continuă să constituie «bani», deşi nimeni nu a considerat-o ca atare şi nici nu şi-a pus problema să o folosească. De asemenea, o bancnotă falsă poate intra în circulaţie şi nimeni să nu-şi dea seama că e falsă, nici măcar falsificatorul. Într-un astfel de caz, toţi cei care folosesc ca *token* bancnota cu pricina o consideră bani, chiar dacă ea nu este. Ne putem înşela în chip sistematic în legătură cu anumite *token*. Dar în privinţa categoriei pe care o numim *type*, convingerea că o anumită categorie de bani reprezintă bani constituie însăşi esenţa banilor. [...]
> Cele spuse sînt valabile ai curînd pentru *types* decît pentru *tokens* în cazul unora dintre fenomenele instituţionale precum banii, în vreme ce, în alte cazuri, cum ar fi petrecerile, afirmaţiile în cauză sînt valabile pentru fiecare *token* în parte. [...]
> În cazul banilor, un anumit *token* poate fi socotit drept bani chiar dacă nimeni nu se referă la el ca bani, dar în cazul petrecerilor nimeni nu se referă la o anumită funcţie socială ca fiind petrecere, dacă ea nu este o petrecere. Cred că motivul pentru care acordăm un tratament diferit petrecerilor faţă de bani, în această privinţă, se leagă de chestiunea codificării. În general, dacă instituţia în cauză

Scanned with OKEN Scanner

> este codificată în formă «oficială», precum în cazul legilor privitoare la bani, atunci autoreferenţialitatea în chestiune reprezintă o caracteristică a *types*. Pentru situaţii informale, neoficiale, autoreferenţialitatea se se aplică numai la *tokens*".

În cazurile pe care le vom discuta în acest capitol, „situaţiilor informale, neoficiale", la care se referă Searle, le corespunde împrejurarea în care o anumită expresie se întîlneşte numai la un anumit autor de memorii şi nu sîntem siguri că observaţiile sale de natură metalingvistică şi metatextuală pot fi generalizate (chiar dacă este probabil că termenul respectiv circula totuşi într-un cerc restrîns).

În încheierea consideraţiilor citate mai sus, Searle afirmă ([1996] 2000: 52):

> „Codificarea dictează ce caracteristici trebuie să aibă un *token* pentru a ilustra nişte *types*. Prin urmare, un *token* poate avea acele caracteristici chiar dacă nimeni nu stă să se gîndească la ele, dar *types* se definesc totdeauna într-o manieră autoreferenţială".

Acest lung citat îşi va vădi utilitatea pe parcursul consideraţiilor care urmează, cu atît mai mult cu cît, aşa cum subliniem în repetate rînduri pe parcursul paginilor de faţă, lumea la care facem referire este, prin excelenţă, o lume (ce se doreşte) autoreferenţială. În mod evident, cele spuse de Searle cu privire la bani şi la petreceri pot fi extrapolate cu uşurinţă pentru a se aplica unităţilor lingvistice.

Vom examina mai jos cîţiva dintre termenii (şi cîteva dintre expresiile) care, în opinia noastră, sînt simptomatice pentru o parte dintre mentalităţile ce dominau în acea epocă.

(a) *Afară, a avea o ieşire*

Primul dintre cuvintele care ne-au reţinut atenţia este adverbialul (explicit) *afară* (opus, desigur, implicitului *înăuntru*). Acesta reprezintă un concept esenţial pentru mentalitatea comunistă românească. Exemplele care urmează îşi propun să ilustreze această opţiune.

Înainte de toate, se cuvine amintit faptul că, deşi fenomenul pare perfect absurd, aceia care domină în universul comunist (românesc) nu par să îşi dea seama că se numără, ei înşişi, printre propriile lor victime. În acest sens, Mircea Zaciu consemnează faptul că sala din sediul CC al PCR în care N. Ceauşescu primeşte delegaţia scriitorilor era „complet fără geamuri" (Zaciu 1993: 234). În acest mod, primul eşalon al ierarhiei comuniste „uzurpa" o parte dintre caracteristicile universului concentraţionar de ei creat. Diferenţele nu erau totuşi neglijabile.

Astfel, Brătianu (1996: 71) atestă în memoriile sale de detenţie faptul că obloanele celulei supraaglomerate pe care o ocupa erau bătute în cuie, ceea ce a dus la moartea prin asfixiere a multor deţinuţi. De asemenea, condiţiile de lucru „în libertate", la o mină de uraniu, aşa cum le descrie Mircea Zaciu (1993: 39-41) îi induc cititorului o paralelă lipsită de echivoc cu condiţiile din lagărele de muncă.

Trebuie totuşi precizat că, dincolo de diferenţele de fond între situaţia privilegiaţilor din regimul comunist şi aceea a deţinuţilor politici şi atitudinea faţă de lume a celor două categorii umane este diferită. Membrilor fostului CC „mult le-a plăcut *prizonieratul* acela. E greu să reziştî la bine" (Bogza 1996: 93; s.n.). Evident, termenul *prizonierat* este folosit aici într-un sens ironic-metaforic.

Scanned with OKEN Scanner

Deşi perfect conştienţi de toate aceste asemănări şi cu toate că recursul la cultură reprezintă pentru ei un permanent paleativ, deţinuţii politici, în majoritatea lor, simt permanent nevoia de a ajunge *afară*.

Se cuvine amintită, de asemenea, remarca lui Paul Goma ([1978] 1980: 140), care precizează că deţinuţii politici desemnau întotdeauna uşa celulei drept „uşă de intrare"; expresia „uşă de ieşire" nu făcea parte din vocabularul lor activ.

Adverbialul *afară* are, în asemenea contexte, înţelesul de „în afara închisorii", sau „în afara graniţelor ţării; în străinătate". Acest ultim sens, atestat încă de la mijlocul secolului al XIX-lea într-o sintagmă precum „Ministerul Treburilor din Afară" aminteşte însă numai foarte vag de sensurile de bază ale adverbialului *afară*, devenit aproape un omonim. În ambele ediţii ale DEX (1975, 1996), acesta are sensul de „dincolo de hotarele unui spaţiu închis sau apropiat; în exterior". Între sensul atestat în DEX şi sensul contextual (menţionat la începutul acestui paragraf) este aproape o relaţie de omonimie. De altfel, chiar şi în limbajul curent, la peste zece ani de la căderea comunismului, o bună parte a populaţiei încă mai spune „a călători *afară*" sau „a lucra *afară*" pentru „a călători în străinătate" sau „a lucra în străinătate".

Uneori, dorinţa de evadare a deţinuţilor este proiecţia unei sinucideri asumate. Ion Juvara (1996: 254), arestat şi deportat, pentru scurt timp, la Poarta Albă, declară că a fost ispitit să sară gardul ce împresura lagărul şi să fie împuşcat „ca să se termine odată".

Este simptomatic faptul că acelaşi autor îşi aminteşte (1996: 254) cum, în timp ce era închis, primea, uneori, veşti „de afară", dar tot el relatează (1996: 325) că, în anii '60-'70, un coleg „primea *de afară* literatură de specialitate şi reactivi".

Este vorba despre un *token* care, în afara unui *type* lingvistic implicit (pe care l-am menţionat mai sus), avea şi un *type* referenţial „concret, palpabil", în faptul că, în anii comunismului, o mare parte a frontierei ţării era marcată prin sîrmă ghimpată.

Acest înţeles specific al adverbialului *afară* echivalează implicit ţara întreagă cu o închisoare şi explică faptul că o parte deloc neglijabilă a populaţiei din România comunistă (ca, de altfel, şi din alte ţări ale „lagărului socialist"), printre care nu puţini intelectuali, a sucombat tentaţiei de a se autoexila.

În aceeaşi ordine de idei, este însă interesant de semnalat faptul că, în vocabularul activ al multor vorbitori aflaţi în libertate exista (şi încă persistă, pe alocuri) expresia *a avea o ieşire* pentru „a face o călătorie (de scurtă durată) în străinătate". În contextul dat, înţelesul ni se pare mult prea evident pentru a mai insista asupra lui. Menţionăm totuşi că acest înţeles lipseşte din ambele ediţii ale DEX (1975, 1996).

(b) *Dincolo*

Într-o situaţie asemănătoare, din punctul de vedere al sensurilor contextuale, se află şi adverbialul *dincolo*. Majoritatea memorialiştilor studiaţi se referă la dorinţa de „a trece *dincolo*". Echivalent al francezului „au-delà", *dincolo* înseamnă aici „dincolo de frontieră, dincolo de Cortina de Fier, dincolo de ocean". El înseamnă însă, implicit, şi „dincolo de hotarul dintre viaţă şi moarte" (şi, intenţionat, nu este întotdeauna limpede de ce parte a frontierei este situată viaţa şi de ce parte – moartea).

În ediţia a doua a DEX, apărută în 1996, termenul are următoarele sensuri interesante pentru discuţia de faţă:

Scanned with OKEN Scanner

„*adv.* În partea cealaltă; în partea opusă vorbitorului; *Loc. adj. De dincolo* = care se află în cealaltă parte, care se află peste hotare; *Loc. prep. Dincolo de...* = în partea cealaltă a ... [în speţă, a Cortinei de Fier, n.n.]. (În credinţele religioase) În lumea cealaltă, în lumea de apoi [...]".

Ca şi în cazul lui „a călători afară" sau „a primi veşti de afară", şi „a trece dincolo", „a avea prieteni dincolo" s-a impus, ca o constantă, în vocabularul unei bune părţi a populaţiei României şi în mentalul colectiv. Cum, de regulă, mentalităţile evoluează relativ lent, termenii încă persistă, cu aceste sensuri, în vocabularul multor vorbitori de română. La acest sens al adverbului *dincolo* se referă şi textele analizate. Credem că exemplele concrete ar fi superflue.

(c) *Pachet*

În aceeaşi ordine de idei, merită amintit substantivul *pachet* din expresii precum „a purta haine de la pachet", „a se îmbrăca de la pachet".

Dreptul de a primi pachete cu haine groase, alimente sau medicamente din partea unor rude sau prieteni aflaţi în liberate era acordat – parcimonios şi arbitrar – unora dintre deţinuţii politici. Majoritatea textelor analizate (Ioanid, 1996; Bănuş 1991) se referă pe larg la astfel de episoade.

Totuşi, şi o parte a celor aflaţi în libertate primeau, uneori, pachete cu îmbrăcăminte, alimente sau medicamente de la prietenii sau rudele din emigraţie. Adesea, ei vindeau o parte dintre aceste produse, pentru a avea din ce trăi. Expresia „[Am cumpărat acest obiect] de la pachet", care se auzea frecvent – mai ales în oraşe – în anii '50-'70 contribuia, de asemenea, la echivalarea implicită (şi, de multe ori, inconştientă) a întregii ţări cu o închisoare.

De remarcat faptul că nici în limbajul deţinuţilor (în memoriile de detenţie), nici în vorbirea cotidiană a celor aflaţi în libertate, substantivul *pachet* nu era însoţit de nici un determinant. Înţelesul specific căpătat de acest substantiv în condiţiile de (semi)teroare era bine înrădăcinat în mentalul colectiv.

Ca şi în cazul termenilor discutaţi pe scurt mai înainte, considerăm că este vorba despre un *token* care, de vreme ce s-a încetăţenit în mentalul colectiv dintr-o anumită epocă, a devenit *type* printr-un proces similar celui care face ca, în glosematică, *variabila* să îşi selecteze *constanta*.

În acest sens, este interesant un comentariu cu valoare generalizantă extras din *Jurnalul unui cobai* de Miron Radu Paraschivescu: „Cîtă dreptate are Freud! Vorbele sînt tot atît de oprimate ca şi sentimentele, ca şi actele, ca şi oamenii. Cînd ies la lumină sînt incendiare, fac revoluţie" (1994: 21). Faptul că autorul citat se situează – explicit – „de cealaltă parte a baricadei" nu este relevant pentru discuţia de faţă.

4. Despre jargonul gardienilor

Nu putem însă omite faptul că autorităţile comuniste ale vremii se foloseau, în mod conştient, de acest fenomen. Constatările lui Ioanid din cele ce urmează au un caracter simptomatic, chiar dacă astăzi ni se par hilare:

Scanned with OKEN Scanner

„Regimul din ţară, care în lupta lui pe viaţă şi pe moarte împotriva imperialismului american a schimbat numele «alunelor americane» în «alune de pământ» şi al «americii» în «pînza muncitorului», nu se putea să nu-i fi găsit ac de cojoc şi «puţului american» [înlocuind expresia cu «puţ de mină»]" (Ioanid 1996: 72).

Şi Mircea Zaciu aminteşte, într-unul dintre volumele *Jurnalului* său (1995: 218) faptul că închisorile pentru minori erau cunoscute, în regimul comunist, sub denumirea eufemistică de „şcoli speciale". Autorităţile încercau astfel să oblitereze o realitate.

Un alt exemplu, în acest sens, se întîlneşte tot în cel de al patrulea volum al binecunoscutei monografii a lui Ion Ioanid *Închisoarea noastră cea de toate zilele*. Autorul dedică o serie de pasaje descrierii a ceea ce s-ar putea numi un tip particular al „limbajului socialist generalizat" – o limbă de lemn, ale cărei caracteristici principale sînt a g r a m a t i c a l i t a t e a şi v u l g a r i t a t e a. Potrivit autorului menţionat (Ioanid 1996: 148), este vorba despre „o nouă limbă [...], un dialect al graiului miliţienilor şi securiştilor", ce urmărea uniformizarea şi nivelarea generală a societăţii.

De altfel, interdependenţa strînsă dintre societate şi limbaje face obiectul a numeroase consideraţii cu caracter teoretic, inserate în memoriile (de detenţie) sau în jurnalele scrise în perioada comunistă şi publicate ulterior.

Autorii nu rămîn însă exclusiv în planul teoretic. Dimpotrivă, literatura memorialistică abundă de exemple ilustrative. Astfel, printre expresiile c o n s a c r a t e de Securitate, Ion Ioanid se opreşte, între altele, la „a avea o atitudine legionară", despre care precizează că „era o formulă consacrată a limbajului birocratic al securităţii, servind la caracterizarea arestaţilor care se arătau refractari la anchetă" (Ioanid 1996: 99), chiar dacă aceştia nu făcuseră niciodată parte din Garda de Fier şi nici nu fuseseră simpatizanţi ai acesteia. De altfel, în exemplul citat mai sus, anchetatorul care foloseşte expresia „a avea o atitudine legionară" dovedeşte că are un grad oarecare de instrucţie, de vreme ce se referă la „*atitudinea* legionară" (sau „de tip legionar") şi nu la apartenenţa politică sau la simpatiile politice ale deţinuţilor, din perioada anterioară anului 1947.

5. Despre jargonul deţinuţilor

După cum aminteam şi la începutul acestui articol, „limba de lemn" merită, desigur, studiată – şi a şi fost. Este însă simptomatic faptul că şi deţinuţii politici au un jargon aparte, care indică o anumită viziune despre lume şi o anumită mentalitate. Următorul comentariu al lui Ioanid (referitor la o discuţie între foşti colegi de închisoare) este numai aparent ironic:

„Am stat de vorbă mai mult între noi, povestind iar de-ale noastre. Ceilalţi, pe care, în glumă, îi numeam civili, după una din cele trei categorii: «gardieni», «deţinuţi» şi «civili» (adică oameni liberi), în care împărţisem lumea cînd eram închişi, [...] ne ascultau cu atenţie poveştile, căutînd să deducă înţelesul unor cuvinte şi expresii cu care închisoarea îmbogăţise limba noastră" (Ioanid 1996: 184).

Scanned with OKEN Scanner

(a) *Frontierist*

Aceluiaşi memorialist îi datorăm o serie de consideraţii cu privire la *omul nou* (după cum este ştiut, unul dintre conceptele de bază ale ideologiei comuniste) şi la comportamentul acestuia în închisoare şi dincolo de gratii:

> „Văzîndu-i şi auzindu-i vorbind, mi-am amintit de primele exemplare ale aceleiaşi categorii, pe care le întîlnisem printre *frontieriştii* din închisoarea de la Timişoara. Mă vedeam, pentru a doua oară, confruntat cu prăsila «omului nou», provenită din crescătoriile partidului. Nu bănuiam atunci că mă voi confrunta şi mai tîrziu, în libertate, cu această moştenire zootehnică pe care ne-a lăsat-o comunismul" (Ioanid 1996: 113, s.n.).

Termenul *frontierist* – care îi denumea pe aceia care încercau să treacă ilegal frontiera – lipseşte, din raţiuni absolut evidente, din prima ediţie a DEX (1975), dar nu a fost înregistrat în noua ediţie a DEX (1996), elaborată după abolirea cenzurii.

(b) *Turnător*

Într-o situaţie oarecum similară se află şi substantivul *turnător*. Şi acesta face parte din ceea ce s-ar putea numi un „lexicon (minim) al rezistenţei anticomuniste". Totuşi, accepţia sa „familiară" de „epitet depreciativ dat unei persoane care pîrăşte, denunţă pe cineva; denunţător" apare, din motive mult prea evidente pentru a mai necesita explicaţii, numai în a doua ediţie a DEX (1996).

„Turnătorul" este un produs specific al Terorii, indiferent de ce coloratură ar fi aceasta şi în ce spaţiu s-ar manifesta. În interiorul închisorii, turnătorii erau, de regulă, mai uşor de identificat, deci de contracarat. De aceea, din acest punct de vedere, uneori memorialiştii studiaţi considerau că era „preferabil" să te afli *înăuntru*. Şi de această dată, Ioanid sesizează, cu acurateţe, nuanţele fenomenului:

> „Turnătorul de afară, spre deosebire de cel din închisoare, neputînd fi cu certitudine identificat, este văzut peste tot, bănuiala planînd asupra multora, cel mai adesea fără o justificare întemeiată. Gogoriţa acestui duşman invizibil, dar prezent în tot locul, făcea minuni, [...] semănînd neîncrederea între oameni, mai abitir decît apariţia temutului securist în uniformă" (Ioanid 1996: 183).

(c) *Brigadier*

Aceluiaşi autor (Ioanid 1996: 11) îi aparţine şi observaţia următoare, absolut revelatoare pentru relaţia complexă dintre evoluţia limbii şi aceea a mentalităţilor – ambele categorii fiind dependente, de altfel, de prejudecăţi:

> „De multe ori, brigadierii erau băgaţi la carceră pentru munca nesatisfăcătoare a brigăzii, dar politica muncii, dusă de aceştia de conivenţă cu deţinuţii, rămînea [...] aceeaşi. Cîtă vreme am stat eu la Salcia, pot spune că am asistat la *reabilitarea noţiunii de brigadier*" (s.n.).

Scanned with OKEN Scanner

(d) *Două verbe tipice: „a se orienta", „a se descurca"*

Lui Ioanid (1996: 267) îi datorăm și observația de mai jos, care, în afara faptului că scoate în evidență una dintre caracteristicile mentalității comuniste, a „omului nou", atrage, de asemenea, atenția asupra a două dintre verbele care o exprimă cel mai bine:

> „Cei de afară, în lupta lor pentru supraviețuire, păreau să fi optat pentru un alt model mai puțin rigid, mai suplu, al omului care știe «să se orienteze», care «se descurcă», încurcîndu-se și rătăcindu-se totodată pe drumul pe care și l-a ales".

A doua ediție a DEX (1996) nu face nici o modificare în explicația pe care o dă sensurilor celor două verbe. Astfel, *a (se) descurca* este definit ca: „a ieși sau a scoate pe cineva dintr-o situație încurcată, dificilă, neobișnuită", iar *a se orienta* înseamnă „a ști încotro să se îndrepte pentru a ajunge la destinație, a stabili direcția, a găsi drumul; *p. ext.* a găsi calea cea mai bună de urmat într-o anumită împrejurare, atitudinea, soluția cea mai potrivită, a acționa adecvat". După cum se vede, nici una dintre definiții nu implică, nici chiar tangențial, posibilitatea ca atitudinile la care trimit aceste verbe să aibă un caracter imoral.

6. Cenzură și autocenzură

Cuvintele, ca simptom pentru o mentalitate și o ideologie dominantă își dovedesc însemnătatea chiar și în memoriile scrise în condiții de cenzură. Merită remarcat, în acest sens, un exemplu asupra căruia se oprește, în treacăt, Paul Cortez. Memorialistul, de meserie medic psihiatru, discută cazul unui pacient ce se consideră nedreptățit de medic și citează reacțiile acestui pacient și ale celorlalți medici.

Speriați de posibilele represalii, colegii îl avertizează pe narator:

„– Vezi că ăsta *te reclamă*!" (Cortez 1987: 106, s.n.).

Expresia „te reclamă" (cu specificarea implicită: „la Partid[ul unic], la Securitate") este folosită automat, necăutat, în loc de „te dă în judecată", cum ar fi fost normal într-un stat de drept. Este irelevant pentru discuția de față dacă naratorul își dă seama de mutația care s-a produs, în timpul comunismului, în mentalitatea colectivă – sau nu. Orice speculații pe această temă ar fi sterile. Important este faptul că mutația s-a produs, iar naratorul o înregistrează.

Ca o concluzie provizorie la aceste observații, trebuie semnalat faptul că este firesc ca lumile alternative să fie dublate de *limbaje* alternative.

Tot memorialistica scoate în evidență o serie de termeni specifici rezistenței anticomuniste. Chiar dacă acest subcod avea o circulație relativ redusă – și, desigur, clandestină – fenomenul nu este mai puțin semnificativ.

7. Recategorizare, onomastică

Printre procesele morfosemantice ca urmare a cărora apar termenii de acest tip se numără, între altele, *recategorizarea morfologică a antroponimelor și toponimelor.*

Scanned with OKEN Scanner

Astfel, substantivul comun (popular şi familiar) *gherlă*, cu sensul de „închisoare" a apărut prin recategorizarea numelui propriu *Gherla*.

Acest fenomen lingvistic este explicat în detaliu de Paul Goma ([1978] 1990: 177), a cărui profesie de filolog credem că este importantă pentru discuţia de faţă, pentru că, în cazul acestui autor, competenţa sa culturală şi lingvistică bogată joacă un rol însemnat în perceperea şi redarea unor circumstanţe. De remarcat faptul că, deşi termenul a avut o circulaţie destul de largă în anii postbelici (nu numai printre deţinuţi, ci şi printre gardieni şi chiar printre vorbitorii de limbă română care nu făceau parte din nici una dintre aceste categorii), el este înregistrat de abia în a doua ediţie a DEX (1996), adică după desfiinţarea cenzurii.

Nu acelaşi lucru putem spune despre substantive precum *goran* (pl. *gorani*) sau *goiciu* (pl. *goici*), folosite de Paul Goma ([1978] 1990: 217) prin recategorizarea numelor proprii ale unor anchetatori celebri în epocă prin cruzime. Aceşti termeni sînt *tokens* creaţi ad-hoc de autor pornind de la cele două nume proprii cu funcţie de *types*.

Pentru a fi mai bine integrate în limbă şi pentru a le întări statutul de nume *comune*, uneori autorul foloseşte aceşti termeni la formele de genitiv-dativ plural: „goicilor şi istraţilor" ([1978] 1990: 219).

8. Alţi *tokens* care îşi creează *types*

(a) *Despre jargonul gardienilor*

Textele cu caracter memorialistic care au ca obiect detenţia politică în închisorile comuniste se referă, de asemenea, la limbajul stîlcit al gardienilor, adesea needucaţi şi oligofreni.

În volumul memorialistic *Gherla,* Paul Goma ([1978] 1990: 80) arată că unii gardieni îşi particularizează în asemenea măsură vorbirea (gîngăveala agramată), încît deţinuţii ridică acest idiolect la rangul de l i m b ă, căreia îi dau numele gardianului (în speţă, „Vasa"). Astfel, în lucrarea citată ([1978] 1990: 80), Goma vorbeşte (desigur, în registru ironic şi în nume propriu) despre necesitatea de a alcătui un „dicţionar Vasa-român", pentru a putea înţelege spusele gardianului.

Textele analizate consemnează şi situaţia în care autorii devierilor semantice şi ai sinonimiilor ad-hoc sînt gardienii.

Astfel, tot Goma notează sinonimul contextual *program* pentru „closet", situaţie pe care o ilustrează cu exemplul: „Vezi c-am dus [mătura] în program, după uşă" (Goma [1978] 1990: 82).

Procesul prin care se produce acest transfer semantic este mai complex. Deţinuţii erau conduşi la closet pe rînd, sub pază, dimineaţa şi seara, pentru a goli şi spăla hîrdăul din celulă. Această acţiune se desfăşura conform unui *program* strict. După toate probabilităţile, aşa cum arată şi autorul citat, astfel se explică faptul că expresia implicită „a merge la closet conform programului" a ajuns să se reducă la sinonimia ad-hoc *program* = „closet".

Scanned with OKEN Scanner

(b) *Despre jargonul deținuților*

În majoritatea textelor memorialistice studiate, se fac referiri la faptul că și deținuții foloseau, în închisori, un jargon aparte, care implica deturnarea înțelesului unor cuvinte și crearea unor sinonimii insolite, prin recursul la o conotație metaforică, îndepărtată de înțelesul de bază al termenului.

De exemplu, Paul Goma ([1978] 1990: 124) înregistrează termenul *stadion* cu sensul de „celulă foarte mare, în care sînt închiși un număr imens de deținuți". Autorul afirmă a fi numărat, la un moment dat, 242 de deținuți închiși simultan în/pe un „stadion", dar precizează că, în alte ocazii, numărul lor a fost și mai mare.

O altă trăsătură caracteristică a jargonului deținuților este faptul că aceștia construiesc, uneori, cuvinte compuse, prin analogii de ordin semantic și morfologic.

În acest sens, tot Paul Goma ([1978] 1990: 83) consemnează substantivul compus eliptic „politicii plini". Acest termen a apărut prin recategorizarea adjectivului plural „plini" din componența substantivului compus „[deținut] politic plin", format, la rîndul său, prin analogie cu substantivul compus „colonel-plin" (folosit în vorbirea colocvială, pentru a-l deosebi pe purtătorul gradului de colonel, în Ministerul Apărării sau în Ministerul de Interne, de inferiorul său ierarhic, „locotenetul colonel"). În idiolectul deținuților, „politicii plini" se opuneau deținuților politici încadrați în această categorie printr-o eroare judiciară.

Un proces aproape similar are loc în cazul construirii, prin analogie, a unor cuvinte i n e d i t e precum „greii" și „vechii" (Goma [1978] 1990: 115). Aceste substantive au apărut prin eliziunea substantivului „deținuții" din cuvintele compuse „[deținuții] grei" și „[deținuții] vechi"; ca urmare a acestui proces, adjectivele „grei" și „vechi" au fost recategorizate în substantive.

Mai trebuie adăugat că sintagma „deținuții grei" îi desemna, prin contragere, pe deținuții condamnați la temniță grea, iar sintagma „deținuții vechi" conotează admirația.

Unele etape ale acestui complex proces morfo-semantic, cu efecte în planul vocabularului, se regăsesc și în cazul unor substantive precum „mesevîștii", consemnat tot de Goma ([1978] 1990: 115). Autorul spune că acest substantiv a fost creat ad-hoc de deținuți, de la sintagma „[deținut condamnat la] muncă silnică pe viață".

Procesul morfosemantic poate fi reconstituit astfel:

1) Într-o etapă inițială, vorbitorii au renunțat la prima parte a sintagmei și anume „deținut condamnat la".
2) Într-o etapă ulterioară a transformării structurii de adîncime în structură de suprafață, sintagma „muncă silnică pe viață" a fost subcategorizată din substantiv comun compus în substantiv propriu compus.
3) Din substantivul propriu (Muncă Silnică pe Viață) au fost păstrate apoi numai inițialele – M.S.V.
4) Ulterior, acestea au fost supuse unui proces de recategorizare, ca urmare a căruia a rezultat substantivul comun colocvial „mesevist", cu pluralul „mesevîști".
5) În plus, în acest caz, s-ar putea presupune – sau măcar constata – o analogie cu substantivul „ceapist,-ă", care a făcut epocă în perioada comunistă. Acesta din urmă s-a format de la inițialele C.A.P. (sigla pentru „Cooperativă Agricolă de Producție"); astfel, substantivul colocvial „ceapist,-ă" îl desemna pe un membru într-o Cooperativă Agricolă de Producție. Conotația pe care dorea s-o impună substantivului „ceapist,-ă"

Scanned with OKEN Scanner

puterea comunistă, prin intermediul mass media şi al literaturii şi cinematografiei de circumstanţă, era una „euforică" (*cf.* Greimas 1966).

6) Tot o conotaţie „euforică" are, în context şi substantivul „mesevist" din volumul autobiografic al lui Paul Goma, amintit mai sus.

În ceea ce priveşte verbele, Goma recurge la procedee morfosemantice şi stilistice încă şi mai subtile. În volumul autobiografic *Gherla,* apare expresia „am decis *să-l tac* pe anchetator".

Verbul „a tăcea" este trecut ad-hoc de la forma intranzitivă la cea tranzitivă şi capătă, totodată, în context, trăsătura semantică [+agresivitate].

Ceea ce credem a fi important în asemenea cazuri este faptul că literatura memorialistică înregistrează astfel de fenomene de creativitate lingvistică; circulaţia lor relativ redusă, faptul că este vorba, în general, de *tokens* creatori de *types* are o însemnătate scăzută pentru discuţia de faţă.

Orice concluzii la observaţiile de pînă acum ne par a avea un caracter evident, deci superfluu. Istoria limbii şi aceea a mentalităţilor se întrepătrund şi merită studiate în profunzime şi în interdepedenţă.

9. Din nou despre metalimbaj

În alte cazuri, consideraţiile de ordin semantic şi lexicologic sînt explicite. Aşa se întîmplă, de pildă, în volumul secund al lui Gavrilă Ogoranu (1995: 39), atunci cînd naratorul precizează:

> „Din păturile ce le-am *luat, furat* sau *jefuit* de la cabane sau I.A.S.-uri (ziceţi cum vreţi, că noi nu ne-am făcut probleme de conştiinţă din asta) ne coseam veste şi pantaloni".

Enunţiatorul se dovedeşte conştient de interdependenţa dintre înţelesul termenilor şi context, pe de o parte, şi dintre înţelesul termenilor şi registrul semantic, pe de altă parte. Totuşi, el anulează această diferenţă, prin însuşi faptul de a o stipula.

Cu alt prilej, autorul amintit calchiază celebrul dicton *Veni, vidi, vici*, atribuit lui Julius Caesar. După acest model enunţiativ, Ion Gavrilă Ogoranu (1995: 49) rezumă o întîmplare în termenii „Am fost, am luat, am plecat". În mod evident, forma verbală „Am fost" îi corespunde lui „veni", „am luat" îl înlocuieşte pe „vidi", iar „am plecat" devine un echivalent contextual pentru „vici". O asemenea interpretare ne pare perfect licită, dat fiind faptul că, pentru partizanii din munţi, a căror activitate este descrisă în această carte, faptul că au reuşit să plece din sat fără a fi arestaţi constituia o adevărată victorie (asupra regimului comunist, reprezentat prin forţele opresive desfăşurate pentru prinderea lor).

Consideraţii cu privire la limbă şi limbaje în perioada comunistă face şi scriitorul şi memorialistul I. D. Sîrbu – la rîndul său, un prozator licenţiat în filologie. Redăm, în continuare, un pasaj concludent în acest sens:

> „Există deja o limbă internaţională [...] ca structură, logică, semnificaţie. Chiar dacă unor filologi critici ea le apare doar ca un simplu limbaj, o convenţională înşiruire de locuri comune, avînd ca scop nu spunerea adevărului, ci escamotarea sa tactică şi strategică. E vorba de limba şedinţelor, a articolelor de fond, limba

Scanned with OKEN Scanner

> noastră politică. Dacă am scrie-o cu ideograme, ne-am da seama că, din China pînă în Cuba se vorbeşte aceeaşi limbă. [...].
> Că este vorba de o limbă nouă, se vede mai ales cînd asistăm, pe de o parte, la chinul cu care vorbesc oamenii simpli – şi la dezinvoltura protocolar-licheleasca prin care răsună ea (ca o poezie învăţată şi repetată de mii de ori) în gura unor intelectuali, tovarăşi de drum, trăncănitori din oficiu" (Sîrbu [1991] 1996: 65).

Nu luăm în discuţie aici veridicitatea acestei afirmaţii. Este evident – şi a fost demonstrat, de altfel, într-o serie de studii de specialitate (*cf.* Tournier 1989, Thom 1993, Zoung 1991, Zemtsov 1984) – că limba de lemn are un caracter cvasiuniversal. Astfel, de pildă, sintagma „tovarăş de drum" este corespondentul românesc al franţuzescului „compagnon de route" sau al englezescului „fellow-traveller". Nu ni se pare esenţială nici folosirea, în citatul de mai sus, a expresiei peiorative „trăncănitorii din oficiu". Considerăm însă relevant faptul că, în cartea sa de memorii, autorul ridică problema limbii de lemn şi a trăsăturilor sale distinctive (structură, logică, semantică – toate, cu caracter internaţional), ca şi a tendinţei acesteia de a deveni l i m b a j s t a n d a r d, înlocuind ceea ce s-ar putea numi vorbirea „normală".

Fenomenul ni se pare semnificativ. Considerînd memoriile şi jurnalele (ce consemnează fapte din perioada comunistă) ca pe un tot, ca pe un macrodiscurs polifonic (*cf.* Ducrot 1984), citatul anterior din I. D. Sîrbu este relevant pentru calitatea sa de comentariu teoretic (cu valoare compensatorie) al unui fenomen lingvistic despre care, în epocă, erau interzise studiile de specialitate.

Exemplele de pînă acum ne par a ilustra, între altele, afirmaţia Catherinei Durandin, conform căreia „sub presiunea timpului istoric, memoria se păstrează în atemporalul metafizic" (Durandin 1994: 23), ca şi pe aceea a lui Gottlob Frege, care afirmă că „lumea nu este dată dinainte, ci *se construieşte*" (Frege [1982] 1977: 38; s.n.).

La fel stau lucrurile, după părerea noastră, şi în cazul limbajului şi al înţelesului cuvintelor, chiar dacă acestea rămîn la nivelul idiolectelor sau al idiostilurilor.

Relevanţa înţelesului c o n j u n c t u r a l al unor termeni sau expresii – care ajung să se încetăţenească, fie şi într-un grup relativ restrîns – pentru studiul mentalităţilor ne pare dincolo de orice îndoială.

O posibilă fundamentare teoretică a acestei idei o găsim în următoarea afirmaţie a lui Charles Sanders Peirce:

> „Modificarea unei idei – sau a oricărui alt fenomen existent – este, în cel mai bun caz, o renovare, o schimbare sau o extensie a ceea ce era deja cunoscut. Nu putem *deduce* creativitatea, putem numai extinde şi deriva *tokens* din *types*. Nu putem nici *induce* creativitatea, dar putem stabili idei şi conexiuni şi asambla părţile în întreguri, astfel încît colecţia să constea din părţi *date* şi nu *create* sau *noi*" (2.18; s.n.).

10. În loc de concluzii

Fenomene lingvistice ca acela descris succint în paginile de faţă apar şi în alte condiţii istorice şi pot fi rezultatul efortului conştient al unui Enunţiator de a face

Scanned with OKEN Scanner

cunoscută publicului cititor o serie de termeni şi de noţiuni relativ noi, pentru că aparţin unei realităţi social-istorice pe cale de a se forma.

Astfel, într-un articol în curs de apariţie, Florina Racoviţă (2002, sub tipar) se referă la strategia folosită de Ion Ghica, către sfîrşitul secolului al XIX-lea, în lucrarea intitulată *Convorbiri economice,* cu scopul de a impune o serie de termeni din domeniul financiar-bancar. Trebuie semnalat, fără pretenţia de a generaliza această observaţie, că şi opusul discutat de autoare aparţine aşa-numitei *literaturi de frontieră.* Scrierea lui Ghica se află la graniţa dintre o lucrare beletristică şi una ştiinţifică. Redăm mai jos cîteva dintre constatările Florinei Racoviţă:

> „Scopul declarat al lui Ion Ghica este [...] de a face inteligibile noţiunile şi, pe baza acestora, mecanismul de funcţionare a diferitelor legi ce guvernează întrega economie, astfel încît fiecare persoană, indiferent de nivelul de cultură şi de educaţie, să poată acţiona în cunoştinţă de cauză, în interesul propriu şi în deplin acord cu cel general, al întregii societăţi. [...]
> Cunoscînd foarte bine dificultăţile inerente unei astfel de încercări temerare, Ion Ghica şi-a dat seama că, pentru a prezenta în mod eficient informaţiile economice, este absolută nevoie de o naraţiune, de o punere în scenă, deci de o dramatizare a unei situaţii particulare, de dialog, desfăşurat, de regulă, între doi prieteni. [...]
> Ion Ghica a realizat, în acelaşi timp, şi un excelent dar crud examen al realităţii economice, politice, sociale, precum şi al mentalităţii româneşti la sfîrşitul secolului al XIX-lea. [...] *Convorbiri economice* [este o] operă plurivalentă, multidisciplinară".

Conform autoarei citate, textul lui Ion Ghica este, simultan, un text economic, literar, istorico-documentar, de filosofie, de morală etc. Acelaşi tip de observaţii, dincolo de diferenţele de suprafaţă, se aplică şi literaturii memorialistice care a făcut obiectul acestor rînduri.

În încheierea scurtei analize pe care am făcut-o aici cu privire la această clasă de texte, ne pare potrivit să amintim, de asemenea, cîteva dintre observaţiile lui Charles Sanders Peirce cu privire la relaţiile dintre gîndire, convingere şi obişnuinţă:

> „Singurul motiv, singura idee şi singura funcţie ale gîndirii sînt acelea de a produce convingeri [*belief*, în original, n.n.]. [...] Astfel încît ne putem întreba ce este o convingere? [Convingerea] implică faptul că stabilim, în propria noastră natură, o regulă de acţiune sau, pe scurt spus, o obişnuinţă" (5.396, 5.397).
> „Singura funcţie a gîndirii este aceea de a produce obişnuinţe de acţiune" [de exprimare şi de interpretare, n.n.] (5.400).
> „Identitatea unei obişnuinţe depinde de felul în care ea ne-ar putea face să acţionăm nu numai în acele împrejurări care e previzibil că vor apărea, ci şi în acele împrejurări care ar fi posibil să apară" (5.400).
> „Opinia care va rezulta, în cele din urmă, ca urmare a investigaţiei [a cercetării, n.n.] nu depinde de modul concret în care ar putea gîndi cineva. Dar realitatea a ceea ce este real depinde de faptul real că investigaţia [cercetarea, n.n.] are menirea de a duce, în cele din urmă, dacă este întreprinsă un timp destul de îndelungat, la convingerea că această realitate există cu adevărat" (5.408).

Cercetarea întreprinsă aici s-a bazat pe acest tip de consideraţii filosofice ale semioticianului american.

Scanned with OKEN Scanner

În aceeaşi ordine de idei, merită amintit şi următorul comentariu peircian al lui Gérard Deledalle (1979: 220):

„Nu poate exista intuiție sau cunoaştere care să nu fi fost determinată de cunoştințele anterioare. Rezultă că apariția unei experiențe noi nu este niciodată instantanee; este un eveniment care se petrece în timp şi parcurge un proces continuu".

Credem că este o modalitate viabilă de a explica impunerea unor termeni, expresii şi înțelesuri în mentalul colectiv în perioada pe care am luat-o în discuție.

O observație în mare măsură similară fac şi Fürst şi Trinks ([1992] 1997: 166), atunci cînd afirmă că:

„Utilizarea însăşi conferă semnelor un înțeles. Pentru a înelege un cuvînt, trebuie văzut în ce fel este folosit".

Legătura dintre semiotică, filosofia limbajului şi mentalități – aşa cum se manifestă acestea din urmă în literatura memorialistică dedicată perioadei comuniste – este mult prea evidentă în afirmațiile pe care tocmai le-am citat pentru a mai fi necesar să insistăm aici asupra ei. În plus, sperăm că demonstrația din acest capitol a ilustrat o explicație cu caracter sintetic a lui I. Oprea (2001: 159), care arată că:

„[...] nominația şi comunicarea, ca relație cu realitatea şi ca relație între membrii societății fundamentează conştiința de sine individuală, iar ca sumă de modalități şi mijloace comune pentru aceeaşi comunitate (etnică) participă la realizarea conştiinței de sine comunitare".

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul VI

MENTALITĂȚI (POST)COMUNISTE REFLECTATE ÎN LEXIC

1. Introducere

Posibilitatea unei convergențe între filosofia limbajului și studiul mentalităților, demonstrată, în repetate rînduri, în această a doua parte a cărții, apare implicit și în *Dicționarul enciclopedic de semiotică* (în continuare, *EDS*, ca și pînă acum). În capitolul dedicat celei dintîi dintre disciplinele menționate, autorii dicționarului stipulează că:

> „în domeniul metafizicii, faptele privitoare la lume sînt descoperite adesea prin intermediul analizei limbajului, [mai exact, a acelui limbaj] cu ajutorul căruia vorbim despre lume" (1996: 710).

Tot *EDS* conține o precizare (*loc. cit.*) care ni se pare esențială pentru subiectul discutat aici. Este vorba despre relațiile posibile dintre filosofia limbajului și studiul mentalităților, așa cum apar acestea, dacă analizăm sensurile contextuale ale unor cuvinte la un moment dat și definițiile date acestor cuvinte în dicționarele explicative și în cele enciclopedice.

Astfel, filosofia limbajului nu este numai o ramură a filosofiei – laolaltă cu ontologia, epistemologia, logica, metodologia științei etc. – ci mai curînd un anumit domeniu de reflecție, care se suprapune parțial pe obiectul de studiu al unei anumite discipline filosofice sau al mai multora. După cum am mai arătat în paginile de față (și după cum vom încerca să demonstrăm în cele ce urmează), filosofia limbajului ca domeniu privilegiat de reflecție se suprapune parțial și pe obiectul de studiu al teoriei mentalităților.

Prin prisma acestei observații, ultima remarcă pe care o citățm aici din *EDS* (1996: 711) devine încă și mai concludentă:

> „Chiar unul și același argument, aceeași abordare a subiectului și aceeași modalitate de soluționare pot fi considerate ca aparținînd fie filosofiei limbajului, fie uneia dintre disciplinele enumerate mai sus, în funcție de contextul în care sînt investigate problemele și de contextul în care apar. Această observație li se aplică și disciplinelor nonfilozofice, precum psihologia sau lingvistica, discipline ce se ocupă, la rîndul lor, fie și parțial, de limbaj și de vorbire" (*loc. cit.*).

Cu valoare de sinteză a observațiilor teoretice din această primă parte a studiului de față, reproducem o definiție destul de comprehensivă aparținîndu-i lui Eugen Coșeriu (1995: 19) și anume:

Scanned with OKEN Scanner

„Filozofia limbajului nu studiază limbajul în sine şi pentru sine, ci în raport cu alte activităţi umane – în primul rînd, în raport cu gîndirea (motiv pentru care se ocupă în mod special de semantică sau de ştiinţa despre semnificaţie) – încercînd să stabilească esenţa şi locul limbajului între fenomenele care exprimă esenţa omului. Problema fundamentală a filozofiei limbajului este să răspundă la întrebarea «Ce este limbajul?», pe cînd lingvistica cercetează nu atît ce este limbajul, în esenţa sa, cît mai curînd modul cum se manifestă limbajul în formele sale istorice, care sînt limbile".

Astfel, considerăm că abordarea fenomenelor lingvistice – cu deosebire, a mutaţiilor petrecute în vocabular, în anumite condiţii istorice – din perspectiva filosofiei limbajului este în măsură să explice o serie de fapte care ţin de studiul mentalităţilor, pentru că, adesea, schimbările semantice reprezintă fenomene de durată lungă, ce ţin de mica istorie.

2. Vocabular, mentalităţi

Vom încerca să demonstrăm această ipoteză prin analiza – parţială şi contextuală – a definiţiei date pentru pentru o serie de sensuri a două verbe în diferite dicţionare româneşti de-a lungul timpului.

(a) *A da, a vinde*

Primul dintre cazurile la care ne-am oprit este verbul *a da,* atunci cînd este folosit în locul lui „a vinde".

Încă prima ediţie a DEX (1975) înregistrează, la punctul 7 din definiţia verbului *a da* sinonimul (colocvial) „a vinde", în expresia: „Cum dai merele?".

„A vinde", ca sinonim explicativ pentru *a da* lipseşte însă din toate ediţiile dicţionarului lui Şăineanu (1896, 1906, 1914, 1922, 1925), ca, de altfel, şi din dicţionarul lui Candrea şi Adamescu (în continuare CADE, 1931) şi din *Dicţionarul Academiei* (în continuare DA 1915-1940).

Înţelesul implicit al întrebării „Cum dai merele?", citate în DEX – ca, de altfel, şi formularea sa corectă – este: „Cu ce preţ vinzi merele?".

Aceeaşi explicaţie din prima ediţie a DEX este reluată şi în ediţia a doua a DEX (1996).

Ceea ce nu precizează DEX-ul, în nici una dintre ediţiile sale, este faptul că situaţia de comunicare în care poate fi folosită formularea „Cum dai merele?" implică şi posibilitatea de tocmeală ulterioară, deci este specifică pentru comerţul practicat în pieţele agroalimentare. Această implicaţie este, de altfel, conţinută şi de folosirea verbului la persoana a II-a singular (situaţie colocvială, cvasifamiliară), în locul persoanei a II-a plural (specifică relaţiilor standard, impersonale, cvasioficiale).

Este total nerecomandabilă folosirea verbului *a da* în locul lui „a vinde" (şi cu sensul acestuia) în magazinele – particulare sau de stat – cu preţuri fixe. Cu toate acestea, în perioada comunistă, se încetăţeniseră expresii de tipul: „Se dau ouă la alimentara", în loc de „Se vînd ouă la alimentara".

Scanned with OKEN Scanner

Raritatea produselor (alimentare) în magazinele de resort şi, de multe ori, distribuirea lor pe bază de cartelă, în cantităţi ce nu puteau fi depăşite[1], a impus, treptat, în mentalul colectiv, ideea că produsele (alimentare) erau „primite în dar" (din partea guvernanţilor şi prin clemenţa lor), în loc să fie „vîndute", respectiv „cumpărate". Statul socialist totalitar căuta să impună ideea că şi drepturile elementare sînt „favoruri" sau „pomeni" din partea guvernanţilor, pentru care cetăţeanul trebuia să fie recunoscător.

Adesea, vorbitorii nu erau conştienţi de caracterul fals şi absurd al unei astfel de situaţii. Cu toate că ideologia dominantă în epocă se străduia şi, în multe cazuri, reuşea să-i inducă populaţiei – şi prin mijloace lingvistice subversive – convingerea unei totale dependenţe de Putere, rezultatul unui asemenea proces era, de multe ori, hibrid.

Această constatare este determinată de faptul că puteau fi auzite, la fel de frecvent, şi fraze de tipul: „Se dă carne la alimentara, dar nu am bani (să cumpăr)". Într-o astfel de formulare, este evident faptul că *a da* era exclusiv un sinonim parţial pentru „a vinde".

Se poate totuşi conchide că, în mentalul colectiv, substituţia dintre *a vinde / a cumpăra*, pe de o parte, şi *a da, a primi (în dar)*, pe de altă parte, era incompletă.

Abundenţa progresivă de produse alimentare pe piaţă din ultimul deceniu a făcut ca folosirea verbului *a (se) da* în locul lui „a (se) vinde" să aibă tendinţa de a dispărea, mai ales din vocabularul tinerilor.

Adăugăm încă un fenomen care ni se pare interesant. Mulţi dintre vorbitorii de limba română care, în anii '80, foloseau verbul *a (se) da* în locul lui „a (se) vinde" au încetat să o facă atunci cînd se referă la prezent, dar continuă să o facă atunci cînd vorbesc despre trecut. Încă auzim persoane de o vîrstă relativ înaintată rostind fraze de tipul: „Mă duc să cumpăr 1 kg de banane. În trecut, erau cozi mari atunci cînd se dădeau banane (deşi nu totdeauna aveam bani să le cumpărăm)".

Într-un articol de lexicologie, intitulat sugestiv „Au-delà de la langue de bois. Une interprétation sémantique" (1994: 539-550), Cristina Florescu trece în revistă bogăţia semantică, multitudinea înţelesurilor denotative şi conotative ale verbului „a vinde" şi ale familiei sale lexicale, din perspectivă diacronică (*cf. DLR* XIII / II s.v.), făcîndu-le o analiză nunaţată. În concluzia acestui text, autoarea face o serie de observaţii pertinente, din care spicuim:

> „[...] mai ales în anii 80, sărăcia semantică a acestui cuvînt [«a vinde», n.n.] este surprinzătoare. În limbajul familiar, asistăm la o distorsiune spectaculoasă: s-ar zice că nimic nu mai este *vîndut* la cozile nesfîrşite ce caracterizează acea epocă şi acea mentalitate socială; se spune că *marfa este dată*, în loc să fie *vîndută*. Oamenii aproape că nu mai întreabă deloc «Ce *se vinde* aici?»; această întrebare este înlocuită prin «Ce *se dă*?». Astfel încît *a vinde*, verb mutilat la nivel semantic din cauza verbului mult mai general *a da* părea sclerozat în mod ireversibil. [...] Din punct de vedere lingvistic, nu ne rămîne decît să sperăm că va veni o vreme în care, atunci cînd le vom spune copiilor noştri miraţi că, într-o

[1] Fenomenul de a vinde mărfuri de larg consum nu numai contra unei sume de bani, ci şi pe bază de cartelă, a funcţionat, pentru prima dată după război, în anii 1949-1952, iar a doua oară – pe tot parcursul anilor '80. Acest fenomen merită un studiu sociologic vast, ce nu îşi poate găsi locul în paginile de faţă.

Scanned with OKEN Scanner

epocă dispărută pentru totdeauna, *a vinde* era înlocuit aproape total prin *a da*, copiii noştri ne vor privi stupefiaţi şi ne vor întreba: «Dar cine dădea?»" (Florescu 1994: 547-548).

(b) *A(-şi) lua, a(-şi) cumpăra*

Într-o situaţie din multe puncte de vedere similară se află şi verbul *a lua*, care se folosea – şi încă se mai foloseşte – ca sinonim posibil pentru „a cumpăra" sau pentru „a încasa (o sumă de bani)".

Aceste înţelesuri sînt, de altfel, înregistrate şi în ambele ediţii din DEX (1975, 1996), dar lipsesc din toate cele cinci ediţii ale dicţionarului Şăineanu, din CADE şi din DLR (1965-). Acest fenomen confirmă faptul că, înaintea anilor 1950, verbul *a lua* nu se folosea în variaţie liberă cu *a cumpăra* sau cu *a încasa (o sumă de bani)* şi, cu atît mai puţin ca înlocuitor al acestora.

Totuşi, încă auzim un număr destul de mare de vorbitori de limba română – iar în această categorie intră şi vorbitori tineri, chiar adolescenţi – spunînd că „şi-au *luat* o casă (o maşină sau un obiect de îmbrăcăminte)". În realitate, vorbitorii amintiţi nu *au luat* acele obiecte, ci l e - a u c u m p ă r a t. Au participat la o tranzacţie, nu au beneficiat de un act de caritate, nici nu le-au furat.

Tot ca urmare a încercărilor – adesea, reuşite – făcute de puterea comunistă de a impune ideea de „favoare" (sau chiar de „pomană"), pentru care indivizii trebuie să fie recunoscători, de la instaurarea puterii comuniste în 1948 şi pînă în prezent, s-au impus progresiv în mentalul colectiv şi deci şi în vocabularul cotidian expresiile:

Se dă salariul

şi

Se dau banii de colaborări

în loc de „Se plătesc salariile (colaborările sau onorariile)", cum este corect.

De semnalat că o formulare de acest tip apare chiar şi în reclamele recente. Astfel, o companie de telefonie mobilă îşi anunţă una dintre ultimele oferte în termenii următori:

„Pentru X dolari primeşti un credit de X dolari, adică exact atît cît ai plătit ca să-ţi *iei* cartela".

Şi firma concurentă de telefonie mobilă formulează o reclamă în aceiaşi termeni:

„Ia-ţi abonamentul promoţional de Crăciun [...]".

Constatăm că verbul *a lua* cu sensul de „a cumpăra" pare bine înrădăcinat în mentalul colectiv. O explicaţie posibilă ar fi şi faptul că, de regulă, un obiect odată *plătit* este *luat* din magazin (şi dus acasă) pentru a fi folosit. Deşi verbul *a(-şi) lua* este folosit impropriu în locul verbului *a(-şi) cumpăra*, este posibil că astfel să fie subliniată implicit ideea de posesie definitivă a obiectului cumpărat.

În plus, în cazul în care verbul *a(-şi) lua* figurează în reclama pe care şi-o face o firmă oarecare, intenţionalitatea pare a fi aceea de a oblitera noţiunea de „plată" (aceasta devine implicit un fenomen secundar, lipsit de importanţă, uşor de îndeplinit,

Scanned with OKEN Scanner

care nici nu mai merită pomenit), accentuînd facilitatea tranzacției din perspectiva cumpărătorului potențial.

Din fericire, nici *a da* pentru „a plăti", nici *a lua* pentru „a încasa" nu au fost înregistrate în vreuna dintre edițiile DEX-ului. Ele lipsesc, cu atît mai mult, din Șăineanu, din CADE, din DA și din DLR.

Este un motiv în plus să sperăm că asemenea expresii vor dispărea, treptat, din vocabular, chiar dacă este lucru știut că mentalitățile evoluează încet și cu dificultate.

3. În loc de concluzii

Studiile de filosofie a limbajului nu pot schimba mentalitățile; este știut. Ele pot sta însă la baza unor analize aprofundate ale unor astfel de fenomene, analize care, la rîndul lor, ar trebui să se concretizeze într-o serie de texte explicative, cu rol normativ.

În acest scop, reamintim faptul că folosirea improprie a unor termeni în locul altora este o *obișnuință*, în accepția peirciană a termenului, adică un *interpretant final.*

Redăm mai jos cîteva dintre definițiile peirceene ale acestui concept, precizînd că aceste definiții au stat la baza cercetării întreprinse aici:

> „Obișnuința este capacitatea de a fi gata să acționezi într-un anumit mod într-o serie de condiții date și atunci cînd ai un mobil dat" (5.480).
> „În plus, aceeași activitate internă ne face să notăm diverse modalități de a ne modifica, oricît de puțin, conjecturile. Interpretantul logic trebuie deci să se conjuge la un timp relativ viitor" (5.481).
> „Schimbarea obișnuinței exclude dispozițiile naturale, dar include, pe lîngă asociații, ceea ce am putea numi «transsociațiile» sau schimbarea asociațiilor și include chiar și «disociația» (pe care psihologii au considerat-o pe nedrept ca fiind opusul asociației" (5.476).
> „Obișnuințele se ordonează potrivit unei gradualități, care variază de la disociația completă la asociația inseparabilă. [...] Schimbarea obișnuinței constă adesea din augmentarea sau din diminuarea intensității unei obișnuințe" (5.477).

Subscriem, desigur, la toate observațiile de mai sus, care ne par a oferi o bază teoretică adecvată pentru explicarea reflectării lingvistice a mentalităților.

Pe de altă parte, ne pare important de subliniat faptul că folosirea improprie a unor termeni în locul altora este și un semnal că *semnul* în chestiune este (tot în termenii lui Peirce) un semn *degenerat* (*cf. supra*, Capitolul II). Ne amintim, de altfel, că toți *interpretanții finali* ai lui Charles Sanders Peirce sînt *semne degenerate*.

Am reprodus citatele de mai sus pentru că, în opinia noastră, ele reprezintă argumente suplimentare, din perspectiva filosofiei limbajului, în sprijinul ideii că mentalitățile sînt o categorie a duratei lungi.

În acest sens, este interesant un comentariu vechi de peste un deceniu al Dindei Gorlée (1990: 87), din care redăm mai jos un fragment:

> „Semnele degenerate, în calitate de unități semiozice slabe [de unități generatoare de semioză slabe, n.n.], eșuează în producerea unei secvențe nelimitate de semne viitoare – proces caracteristic pentru semioza autentică. Ceea ce se oferă, la nesfîrșit, ca nou este o serie infinită de *simulacre* sau reproduceri. [ceea ce

Scanned with OKEN Scanner

înseamnă] că ești prins într-un cerc vicios, care se învîrte în jurul sinelui. Un sine a cărui capacitate de a gîndi critic este limitată sau atrofiată; [această calitate] se extinde asupra lumii exterioare [...], pe care o antrenează în acțiuni mimetice ulterioare, bazate mai curînd pe emoțiile celorlalți decît expunîndu-se la judecata lor critică. Pe scurt, [acest tip de semne degenerate, pe care le numesc] semne dublu degenerate sînt semne nongenerative".

Considerăm că din categoria semnelor dublu degenerate fac parte și termenii pe care i-am analizat pe scurt în capitolul de față.

Cu toate acestea, credem că cele arătate pînă acum constituie și o pledoarie în favoarea ipotezei, că, în anumite circumstanțe, mentalitățile pot fi, totuși, schimbate. După părerea noastră, activitatea pe care o numim, generic, „cultivarea limbii" este un factor important în acest sens.

Scanned with OKEN Scanner

Partea a treia

FILOSOFIA LIMBAJULUI, FILOSOFIA ISTORIEI, FILOSOFIA CULTURII

Un studiu de caz

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul VII

Codurile manierelor elegante de la 1900: un tip special de discurs didactic*

1. Mentalități, semiotică, istorie socială

După cum am arătat, în repetate rînduri, pe parcursul volumului de față și după cum este, îndeobște, știut de cercetători și de oamenii de cultură, în general, studiul *mentalităților* a fost fondat, cu peste o jumătate de secol în urmă, de Fernad Braudel (1963). Cercetările de acest tip au fost continuate, aproape fără întrerupere, pînă în zilele noastre, de promotorii a ceea ce numim, generic, *Ecole des Annales*, de numeroși cercetători de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, ca și de oameni de știință „independenți" precum Tzvetan Todorov (1982, 1989), pentru a ne limita la cazul Franței. Studii în acest domeniu au fost întreprinse și în România. Este de ajuns să menționăm nume cum sînt cele ale lui Pavel Chihaia (1995), Ștefan Lemny (1990), Al. Zub (1994). Această sumară înșiruire sugerează faptul că mentalitățile au fost cercetate aproape exclusiv din perspectiva istoricilor sau a specialiștilor în istoria civilizației. Cu toate acestea, oamenii de știință sînt unanim de acord că analiza mentalităților (ca, de altfel, și *istoria socială*, căreia i se subsumează acestea) constituie, prin excelență, un domeniu inter- și transdisciplinar. Aportul posibil al lingvisticii la investigațiile de acest gen este departe de a fi neglijabil. Avem în vedere, desigur, o perspectivă lingvistică mai largă și, la rîndul său, interdisciplinară, cum este aceea a *filosofiei limbajului*. Demersul nostru se sprijină – implicit – și pe faptul că E. Coșeriu a insistat (1996: 13) asupra necesității de a cunoaște „normele sociale ale limbajului".

La rîndul lor, nici cercetările lingvistice nu pot face abstracție de o serie de rezultate obținute în domeniul istoriei sociale. Încă și mai important, pragmatica, teoria enunțării, analiza discursului sînt în măsură să furnizeze date demne de interes pentru studiul vieții cotidiene, al mentalităților, în general.

În aceeași ordine de idei, I. Oprea consideră (200: 162) că:

> „[În calitate] de factor formativ, conștiința lingvistică se manifestă la nivelul individual din direcția socialului, în sensul că integrarea în societate presupune o anumită orientare a factorilor mentali interpretativi și de raportare la sine a realității naturale și sociale".

---

* O primă formă a acestui text a apărut în Net (2001). La apariția cărții Antoanetei Tănăsescu (2002), care se ocupă de același subiect dintr-o perspectivă diferită, am constatat cu bucurie că observațiile autoarei le confirmă pe ale noastre.

Scanned with OKEN Scanner

Este ceea ce vom încerca să demonstrăm în paginile de faţă, care îşi propun să analizeze codurile de comportament – „ale bunelor maniere" sau „ale manierelor elegante", cum mai sînt numite – şi contribuţia acestora la construirea identităţii *urbane* a unei părţi a românilor (a bucureştenilor, îndeosebi) de la finele secolului al XIX-lea şi începutul celui de al XX-lea. Analiza va fi făcută din perspectiva pragmaticii lingvistice.

Este îndeobşte recunoscut de specialişti faptul că, în această perioadă, România s-a dezvoltat într-un ritm neegalat pînă atunci în istorie, iar autorităţile statului, ca şi o bună parte a populaţiei urbane, au făcut eforturi considerabile în direcţia „occidentalizării" ţării (*cf. inter alii,* Bulei 1990, 1996). Pocesul de *urbanizare* a jucat un rol important în acest sens.

La baza acestui ultim studiu (care intenţionează să fie un corolar, între multele posibile ale volumului de faţă) stă afirmaţia lui Charles Sanders Peirce, conform căreia :

> „Nici o descriere nu poate distinge între lumea reală şi lumea ficţională" (2.357).

Codurile manierelor elegante dau expresie modificărilor petrecute sau pe cale de a se petrece în habitudini şi în stilurile de viaţă, dar şi modificărilor din limbă şi cultură, în general. De aceea, tipul de discurs pe care îl actualizează se numără, după părerea noastră, printre cele mai adecvate ilustrări ale axiomei citate.

Să ne amintim, în acest sens, şi sublinierea făcută de Reboul şi Moeschler ([1998] 2001: 165), pe urmele lui Sperber şi Wilson (1989), că:

> „nu există o deosebire tranşantă între întrebuinţatra literală şi întrebuinţarea nonliterală, ci mai degrabă un continuum care merge de la literalitatea totală la nonliteralitate".

O ultimă remarcă preliminară priveşte faptul că împărtăşim aici opinia lui William James Earle ([1992] 1999), care, în capitolul intitulat „filosofia limbajului", din lucrarea sa *Introducere în filozofie*, consideră, implicit, că filosofia limbajului este echivalentă, ca pe tot parcursul lucrării de faţă, cu semiotica lingvistică, în descendenţa lui Charles Morris (*cf.* Morris 1938, 1946, 1969). Reamintim că, potrivit acestuia din urmă, semiotica are trei ramuri, aflate în interdependenţă. Este vorba de semantică – disciplină ce studiază înţelesul semnelor – sintactică [sic!] – al cărei obiect îl constituie relaţiile dintre semne – şi pragmatică – ramură a semioticii care are ca obiect relaţiile dintre semne şi utilizatorii lor.

2. Stiluri de viaţă, coduri şi filosofie

În planul istoriei sociale, modernizarea, în speţă *urbanizarea* României, antrenează, în primul rînd, schimbarea *stilurilor de viaţă* ale citadinilor. Din perspectiva pragmaticii lingvistice, o mărturie deloc neglijabilă în acest sens o reprezintă codurile bunelor maniere (sau ale manierelor elegante), care apar, chiar în exces, în epocă.

În sprijinul acestei opţiuni, redăm mai jos o observaţie sintetică interesantă din volumul relativ recent *Pragmatica, azi* (Reboul; Moeschler [1998] 2001: 81):

> „Dacă sensul unui sistem cognitiv este să construiască o reprezentare a lumii, iar dacă această reprezentare a lumii trebuie să fie corespunzătoare, adică dacă trebuie să reprezinte faptele care există în lume în mod corect, problema care se

Scanned with OKEN Scanner

pune este aceea a *evaluării* acestei reprezentări. Un element important pentru construirea unei asemenea reprezentări este de a o evalua şi modifica în mod continuu, adăugînd, eliminînd sau modificînd evaluarea unor elemente ale ei în funcţie de elementele de informaţie dobîndite pe parcurs".

Codurile manierelor elegante reprezintă, după părerea noastră, un s i s t e m c o g n i t i v prin excelenţă. Scopul lor avuat este de a construi, în permanenţă, reprezentări ale lumii; aceste reprezentări se doresc din ce în ce mai perfecţionate, ca urmare a (auto)evaluărilor succesive ale lumii proiectate prin discurs.

Comunicarea interumană, în general, înregistrează schimbări notabile, nu numai pentru că procesul de urbanizare duce la modificarea ambientului, a habitatului, ci şi pentru că acestea din urmă depind, la rîndul lor, de *stilurile de viaţă*. Oamenii devin mai *urbani*, deşi se înregistrează nu puţine excepţii (persoane care rezistă la acest proces, uneori încetinit, chiar dacă are un caracter ireversibil). În această epocă, în care Bucureştiul îşi propune să devină un oraş modern (iar multe dintre principalele oraşe de pe teritoriul de atunci al României încearcă, la rîndul lor, să asimileze schimbările), locuitorii sînt nevoiţi să se adapteze acestor noi circumstanţe. Desigur, îi avem în vedere aici, mai înainte de toate, pe reprezentanţii micii burghezii (negustorii, micii funcţionari, profesorii, institutorii etc.). Boierimea şi marea burghezie erau, de cîteva decenii, perfect adaptate stilurilor europene de viaţă. Locuitorii mahalalelor şi *Lumpenproletariatul* constituie categorii care nu ne vor preocupa aici.

Condiţiile socioculturale în schimbare dau naştere unui nou tip de discurs didactic. Codurile bunelor maniere sînt texte destinate nu numai a fi predate (la şcoală, adică într-un spaţiu *public*), ci şi a fi citite şi asimilate în spaţiul *privat* al locuinţei, pentru a fi apoi puse în practică în public.

Nu am făcut aici diferenţa între lucrări originale şi traduceri, pentru că ne interesează *fenomenul* publicării şi lecturii codurilor manierelor elegante şi nu caracterul lor *original*, oricum cvasiinexistent în textele care aparţin acestei categorii[1]. În plus, chiar fapul că, în epocă, au fost traduse şi adaptate o multitudine de coduri străine este un indiciu al *occidentalizării* ţării, în planul *intenţionalităţii* enunţiatorului, chiar dacă nu întotdeauna în fapt.

Este important să ne amintim, în acest sens că, potrivit lui Charles Sanders Peirce :

„Obiectul unui semn poate fi ceva care urmează să fie creat de semn" (8.278).

La fel cum – se cuvine să repetăm şi în acest ultim capitol – în teoria glosematică, *variabila* este aceea care îşi selectează *constanta*.

Apariţia codurilor manierelor elegante în România epocii moderne este, desigur, un imperativ social. De necesitatea generării unui astfel de discurs sînt conştienţi însă mai ales reprezentanţii elitelor. Credem că nu este întîmplător faptul că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, elitele sociale, politice, administrative se suprapun în bună măsură. Rezultat al mersului firesc al istoriei, dar şi al voinţei politice manifestate

[1] Aşa cum sperăm să reiasă şi din scurtele citate ilustrative din acest capitol, traducerile unor astfel de texte prezintă, în mare, aceleaşi caracteristici pe care le au şi traducerile operelor literare apărute în epocă: folosirea unor cuvinte insuficient fixate din punct de vedere semantic, lexical şi morfologic, a unor expresii uneori stîngace. Pentru o sinteză a acestor trăsături, vezi Muguraş Constantinescu 2002.

Scanned with OKEN Scanner

de factorii responsabili, procesul de modernizare a țării este astfel dublat de măsurile ce se impun în majoritatea sferelor vieții sociale. Măsurile cu caracter didactic nu sînt deloc neglijabile; prin urmare, ele nu au fost nicidecum neglijate. După cum se știe, principala caracteristică a modernizării este atenuarea contrastelor, întărirea păturii de mijloc. În cadrul acestui demers și codurile manierelor elegante sînt menite să joace un rol.

O nouă afirmație a lui Peirce ne pare relevantă în acest sens:

> „[Ca] formă a experimentării în lumea interioară [...], interpretul își va fi format obișnuința de a acționa într-o manieră dată, ori de cîte ori ar putea dori să obțină un anumit rezultat. Concluzia logică, reală și viabilă, *este* tocmai această obișnuință; formularea verbală are exclusiv rolul de a o exprima. [...] Obișnuința formată deliberat [și] care se autoanalizează [sic!, n.n.] – se autoanalizează pentru că este formată cu ajutorul analizei exercițiilor care au alimentat-o [sic!, n.n.] este definiția viabilă, interpretantul logic, veritabil și final" (5.491).

Mai trebuie adăugat faptul că, în cazul codurilor de bune maniere, distanța dintre *competență* și *performanță* (lingvistică și comportamentală, în sensul cel mai larg al termenului) tinde spre zero.

Prin însăși natura lor, codurile bunelor maniere reprezintă punerea în text a unui tip de discurs, care își propune să se situeze oarecum la jumătatea drumului între *sinceritate* și *disimulare*. Aceste din urmă categorii semiotice trebuie luate în discuție cu atît mai mult cu cît, la finele secolului al XIX-lea, o serie întreagă de fapte discursive și comportamentale încetează a mai fi apanajul elitelor și tind să devină elemente ale culturii de masă.

Desigur, s-ar cuveni ca o asemenea afirmație să fie probată și prin alte studii (de pildă, referitoare la *tirajul* cărților în discuție, *răspîndirea* acestora, numărul de cumpărători – de abonați ai editurilor și ai bibliotecilor publice etc.), pe care, din păcate, nu le putem întreprinde deocamdată și care, oricum, nu și-ar avea locul în acest context. Considerăm însă că este perfect îndreptățită ideea că, prin însuși faptul că asemenea texte *apăreau* în număr mare în perioada amintită, ele dovedesc preexistența (fie și în germene) unei realități sociale destul de asemănătoare cu aceea pe care o descriu. Chiar și atunci cînd existau diferențe semnificative între *realitatea* extralingvistică și aceea de la care asumă că pornesc codurile de comportament (în cea mai mare parte – *traduceri* și *adaptări* ale unor coduri occidentale), este limpede că ele au avut, totuși, un impact asupra publicului, tinzînd să *creeze* acea realitate pe care asumă că o reflectă (*cf. supra*, referirile la teoria glosematică, la pragmatica lingvistică și la textele lui Peirce).

3. Primele coduri – o expresie a defazajului istoric

În epoca anterioară celei de care ne ocupăm aici, codurile bunelor maniere aveau, după toate probabilitățile, pentru citadinul mediu, un statut mai apropiat de discursul *ficțional* decît de cel *didactic* (pentru că se refereau la o realitate, de cele mai multe ori, inaccesibilă cititorului din această categorie). Cu excepția codului publicat de Anton Pann la Turnu Severin la 1834 și intitulat *Hristoitie sau Școala moralului* (care nu se adresa numai orășenilor, atunci aproape inexistenți, de altfel, în sensul

Scanned with OKEN Scanner

modern al termenului), toate celelalte texte din categoria amintită erau calchiate sau traduse după codurile occidentale, cu deosebire franţuzeşti, publicate, în genere, mult mai înainte – de fapt, acestea datau din perioada clasicismului pînă la începutul secolului al XIX-lea. Prin urmare, ele acopereau, adesea, o realitate, în mare parte, inexistentă, în acel moment, în spaţiul românesc, cel puţin din perspectiva orăşeanului mediu. Această situaţie se schimbă radical în perioada de care ne ocupăm aici.

Una dintre primele probleme pe care credem că ar trebui să şi le pună un studiu cum este cel de faţă se referă la *destinatarul* acestor texte.

De pildă, în anul 1869, apare la Bucureşti *Codul conversaţiunei polite sau arta de a reuşi în lume, cuprinzînd legile, regulamentele, usurile şi aplicaţiunea langagiului elegant şi polit. Operă prelucrată după codurile francese pentru usul junimei de ambe sexe care doreşte a şti să se presinte în societate într-un mod avantagios*. Numele autorului nu este specificat.

Judecînd după titlu, volumul pare destinat societăţii înalte, deşi s-ar putea presupune, fără teama de a exagera, că membrii acesteia nu aveau prea mare nevoie să consulte un asemenea text. Este probabil că *savoir faire*-ul boierimii şi al marii burghezii româneşti (atîta cîtă era) depăşea cele aproape două sute de precepte cuprinse în această broşură. În plus, în păturile superioare ale societăţii, franceza era *lingua franca*[1]. Se pune, prin urmare, întrebarea: cui servea traducerea şi adaptarea codului de la 1869? Întrebarea pare cu atît mai licită cu cît am văzut că subtitlul lucrării amintite este „cuprinzînd legile, regulamentele, usurile şi aplicaţiunea langagiului elegant şi polit". Singura concluzie logică la care conduce examinarea acestui mult prea lung titlu (şi, desigur, lectura lucrării) este că textul în discuţie reprezintă o (timidă) încercare de a face ca acest tip de *savoir faire* să pătrundă şi la nivelele imediat inferioare. Nu trebuie uitat faptul că, la mijlocul secolului al XIX-lea, societatea (românească) era destul de riguros stratificată.

O astfel de inferenţă este justificată şi de celelalte indicaţii din subtitlul volumului şi anume: „Operă prelucrată după codurile francese pentru usul junimei de ambe sexe care doreşte a şti să se presinte în societate într-un mod avantagios".

În ceea ce priveşte conţinutul codului menţionat, trebuie remarcate două elemente esenţiale pentru scopul urmărit aici. Mai întîi, lucrarea cuprinde liste detaliate referitoare la „limbajul florilor" şi la „limbajul culorilor", deci cu privire la coduri a căror dimensiune *perlocuţionară* este foarte accentuată, în timp ce dimensiunea *locuţionară* (*cf.* Austin [1962] 1970; Searle [1969] 1972) tinde să se estompeze. Şi din acest motiv textul tinde mai curînd spre statutul de discurs *ficţional*.

Raportată la acest parametru, cea de a doua caracteristică a codului în discuţie îi conferă un statut paradoxal. Este vorba despre faptul că, în textul de care ne ocupăm, se găseşte un întreg capitol dedicat comportamentului recomandabil în „omnibus" şi în prezenţa „damelor galante". Amănuntul ni se pare relevant, pentru că reprezintă un indiciu, între altele, al faptului că omnibusul – vehicul *popular*, prin definiţie – începe să facă parte din viaţa cotidiană a bucureştenilor. În plus, referirea la *omnibus*, ca şi aceea la „damele galante" (pp. 108-110) reprezintă un indiciu sigur că textul de la 1869 era destinat orăşenilor din clasa de mijloc.

[1] Pentru păturile supuse ale societăţii şi germana avea un statut similar în acea epocă, pentru că mulţi reprezentanţi ai elitelor (în devenire) studiaseră la universităţi germane.

Scanned with OKEN Scanner

Exotismul tinde să se transforme în necesitate acceptată şi asimilată. Şocul cultural al citadinilor – mai ales al celor veniți mai recent din mediile preorăşeneşti – tinde să se estompeze. Oricum, aceasta pare a fi *intenționalitatea* codului de la 1869.

Chiar dacă nu avem date precise cu privire la circulația *omnibusului* în oraşele româneşti, ştim, totuşi, cu certitudine, că, în 1881, existau în Bucureşti douăsprezece linii de *tramvaie cu cai*, iar primele *tramvaie electrice* au fost introduse aproape imediat după aceea. Iar preceptele privitoare la comportarea civilizată în omnibus se puteau extinde, desigur, la comportarea în tramvai.

În plus, termenul *omnibus* este prezent în *Dicționarul universal al limbei române* de Lazăr Şăineanu (1886), cu definiția „trăsură mare, publică, ce străbate un oraş în direcții anumite", iar sintagma *femina galante* este inclusă în dicționarul (anterior al) lui Laurian şi Maxim (1871), cu precizarea „în sens ambiguu".

Din aceste succinte observații, se poate trage concluzia că identitatea *urbană* a bucureştenilor începea să se contureze în epocă.

Din punct de vedere *strict lingvistic*, constatăm că, atît în ceea ce priveşte *grafia*, cît şi *exprimarea*, limba acestui opus este mult mai puțin evoluată decît, de pildă, aceea a *Comediilor* lui Alecsandri, apărute, în marea lor majoritate, cu circa un deceniu în urmă.

În perioada de început a epocii moderne, societatea urbană este la fel de stratificată şi de eterogenă ca şi limbajul curent (pe care, pînă la un punct, codurile manierelor elegante asumă a-l mima). Cu privire la caracterul ezitant, hibrid, al limbajului curent – cu deosebire, aşa cum se manifestă acesta în traducerile (şi în presa) epocii – stau mărturie şi scurtele citate din acest capitol. Studiile dedicate traducerilor efectuate în această epocă au condus la concluzii similare (*cf.* Constantinescu 2002). Nu trebuie să uităm, de altfel, că epoca de tranziție spre modernitate nu s-a încheiat nici măcar în ceea ce priveşte adoptarea alfabetului.

Analiza codurilor ulterioare (*cf. infra*) va demonstra că identitatea urbană avea să se afirme din ce în ce mai mult într-un interval relativ scurt. Pe măsură ce secolul al XIX-lea se apropie de sfîrşit, autoritățile – politice, administrative, culturale etc. – devin din ce în ce mai conştiente de necesitățile specifice cetățeanului mediu, locuitor al oraşelor, iar cetățeanul mediu devine conştient de propria sa importanță. Această dublă conştientizare este un prim semnal al faptului că transformarea membrilor micii burghezii din *tîrgoveți* în *orăşeni* este pe cale să devină un fapt împlinit.

4. De la traducere la prelucrare

În 1884, apare la Iaşi un volum foarte cuprinzător şi absolut simptomatic din punctul de vedere care ne interesează aici. Cartea, semnată de Nicu Filipescu-Dubău, se intitulează *Codul uzanțelor bunei societăți sau arta de a se purta plăcut în societate*. Tot pe copertă apare şi indicația „Prelucrat după mai multe opere străine, datinile naționale şi legile patriei". Deşi titlul lucrării ne poate duce cu gîndul la înalta societate, precizarea din subtitlu este un indiciu limpede al unei intenții de m e t i s a j. Orăşenii de condiție medie – cei (ai căror părinți erau) veniți de la țară şi stabiliți la oraş – apar deja ca destinatari impliciți ai codului, deşi identitatea lor este încă ezitantă.

Scanned with OKEN Scanner

Ţinînd cont de faptul că autorul afirmă că se inspiră (1) „din mai multe opuri străine", (2) „din datinile naţionale" şi (3) „din legile patriei", lucrarea nu poate fi decît un hibrid, un *mixtum compositum*. Desigur, este greu să ne pronunţăm aici în legătură cu gradul de *onestitate* al autorului (al cărui cod poate fi, într-o măsură covîrşitoare, o *traducere* şi nu o *adaptare*). Mai exact, orice speculaţie cu privire la proporţia – oricum labilă şi variabilă – *adaptare*, *traducere* ar fi hazardată. De altfel, chiar şi în cazul în care opusul în chestiune este, predominant, o traducere, fenomenul la care se referă merită să ne reţină atenţia, pentru că discursul didactic (de acest tip) nu tinde spre *originalitate*, ci, în primul rînd, spre *impunerea unei realităţi*, spre transformarea *competenţei* în *performanţă* şi a *vorbirii (parole)* în *act*.

La aceeaşi concluzie ne conduce şi examinarea atentă a tablei de materii. Aceasta conţine capitole intitulate „Civilitatea", „Politeţa" [sic!], „Convenienţa", dar detaliază şi „Datorinţele persoanei către sine" – şi anume „curăţenia", „îmbrăcămintea" şi „toaleta" – precum şi „Datorinţele persoanei către familie". Subcapitolele acestei secţiuni se intitulează „Soţii între sine", „Copiii către părinţi", „Părinţii către copiii lor", „Tata [sic!] către fiica sa", „Fraţii între sine", „Rudele între sine".

Este greu de presupus că sfaturile referitoare la curăţenie vizau alte categorii sociale decît mica burghezie. Aceeaşi remarcă este valabilă şi în ceea ce priveşte regulile de comportare „Între mai mari şi mai mici", adică „Superiori şi inferiori", după cum este valabilă şi cu privire la secţiunea intitulată „În administrarea casnică". Aceasta din urmă cuprinde subcapitolele „Menajul" şi „Mobilajul" [sic!]. Este greu de imaginat că reprezentanţii boierimii sau ai marii burghezii ignorau faptul că nu este recomandabil „a avea [...] în camera de toaletă un bufetar, în cabinetul de lucrare sau lectură – mobilele odaiei de mîncare, nici garderobul în odaia de mîncare". Tot orăşeanului mediu sau chiar celui din păturile inferioare ale societăţii i se adresa şi preceptul:

> „Mobilele nu se vor găsi rău întreţinute şi neîngrijite, căci, fără asemenea îngrijire, luxul şi bunul asortiment nu produc decît dezgust şi critică" (Filipescu-Dubău 1884: 25).

Este interesant pentru lingvişti (dar nu numai pentru ei) faptul că volumul lui Filipescu-Dubău dedică un întreg capitol „Datorinţe[lor] scripturale", mai exact „scripte[lor] comptabilitare" şi „scripte[lor] epistolare". Studiul acestora ar merita un articol separat. Pentru moment, ne vom limita să citãm cîteva fraze, care constituie un argument suplimentar în favoarea contribuţiei codurilor de comportament la formarea identităţii urbane :

> „Calitatea hîrtiei a fi elegantă şi potrivită cu poziţia persoanelor în corespondenţă. Forma hîrtiei să fie [aceea] ce se uzitează în prezent şi potrivit cu sujetul scrierii şi persoana la care se adresează. In folio la demnitari şi superiori, in-quarto la corespondenţa familiară şi de afaceri, in octavo la corespondenţa de etichetă, afecţiune şi bilete" (Filipescu-Dubău 1884: 30-31).

Este perfect valabilă, în această privinţă, observaţia Antoanetei Tănăsescu (2002: 31) potrivit căreia „analiza stilistică aplicată relevă o vizibilă modificare de mentalităţi, forma vidă a epistolei, modelul ei abstract fiind umplute la 1840 şi la 1893 cu alte trăiri".

Scanned with OKEN Scanner

Cîteva subcapitole, de o însemnătate deosebită pentru scopul pe care îl urmărim aici, se referă la *conversaţie*. Este vorba despre „Datorinţi în conversaţie", „Manierele în conversaţie", „Convenienţele în conversaţie" şi „Circumstanţele în conversaţie". Constatăm că dimensiunea perlocuţionară a limbajului, implicată în codul florilor şi în cel al culorilor, la care se referea pe larg volumul din 1869 este înlocuită acum de dimensiunea *locuţionară* şi de cea *ilocuţionară*. Regulile formulate, cu aproape un secol mai tîrziu, de Austin ([1962] 1970) şi de Searle ([1969] 1972), ca şi maximele conversaţionale ale lui H. P. Grice (1979) – *cf.* principiul *cantităţii*, al *calităţii*, al *manierei* şi al *relevanţei* – pot fi detectate aici *in nuce*.

În această ordine de idei ne pare pertinentă şi următoarea observaţie din volumul *Pragmatica, azi*:

> „Searle şi-a construit versiunea teoriei actelor de limbaj pe teza conform căreia locutorul unei fraze are o dublă intenţie: să comunice conţinutul frazei şi să facă recunoscută această primă intenţie în virtutea regulilor conversaţionale corespunzătoare interpretării acestei fraze în limba obişnuită" (Reboul ; Moeschler [1998] 2001: 45).

Este un alt mod de a spune că limbajul (folosit în codurile manierelor elegante) îşi conţine propriul metalimbaj, adică sugerează regulile şi condiţiile potrivit cărora urmează a fi decodat şi utilizat.

Desigur că o atare remarcă nu i se aplică exclusiv volumului de la 1884, ci unui şir întreg de opusuri ce ilustrează retorica specifică genului. Totuşi, în spaţiul românesc, codul lui Filipescu-Dubău este printre primele care fac referiri explicite la *corespondenţă* şi la *conversaţie*, acte de discurs ce aparţin unor categorii aparte, în care dimensiunea *locuţionară*, cea *ilocuţionară* şi cea *perlocuţionară* sînt prezente, de regulă, în proporţii aproape egale. Este evident, după părerea noastră, că o secţiune dedicată regulilor care trebuie să stea la baza unui schimb conversaţional civilizat urmărea să îi înveţe pe citadinii de dată recentă cum să poarte o discuţie, pentru a fi admişi în societatea bine educată. Funcţia socială a retoricii, necesitatea unor cunoştinţe minime de retorică (în accepţia modernă a disciplinei) este evidentă.

Un portret-robot al micii burghezii din oraşele româneşti în a doua jumătate a secolului al XIX-lea poate fi îmbogăţit, dacă citim cu atenţie preceptele privitoare la comportamentul la teatru şi „Datorinţa în promenade". Textul precizează, printre altele, că destinatarul pe care îl are în vedere ocupă un loc în stal (şi nu în lojă)[1]. Cititorul prezumptiv este sfătuit să nu îşi deranjeze vecinii, să nu fumeze şi să nu vorbească tare în timpul spectacolului. Este învăţat, de asemenea, cum să fie îmbrăcat la promenadă, cum să îşi salute cunoştinţele (salutul diferă în funcţie de poziţia socială a acestora), cum să se poarte la baluri, la picnicuri şi la serate, la „ceaiuri" şi la „adunările la conversare" – tipuri de petreceri cu caracter semiprivat, care se bucurau de o oarecare popularitate în epocă[2].

---

[1] Este bine să ne amintim că, în 1879, are loc premiera *Nopţii furtunoase* a lui I. L. Caragiale. Personajele din această comedie, ce aparţineau, după cum se ştie, micii burghezii, frecventau spectacolele de la Grădina Union, unul dintre locurile de distracţie *chic* din Bucureşti.

[2] O dovadă în acest sens o constituie referirile la acest tip de petreceri în textele dedicate istoriei şi civilizaţiei bucureştene din a doua jumătate a secolului al XIX-lea (vezi nota următoare); o altă

Scanned with OKEN Scanner

Este adevărat că orăşeanul mediu, dornic să se integreze cît mai bine în viaţa citadină – definindu-şi astfel, implicit, o identitate cu adevărat *urbană* – nu este singurul vizat de codul lui Filipescu-Dubău. Parvenitul, proaspătul îmbogăţit, este, de asemenea, un destinatar posibil. În plus, putem presupune că volumul lui Filipescu-Dubău şi-a propus să îl elibereze pe cetăţeanul mediu de cîteva frustrări posibile. Dacă promenadele, ceaiurile dansante sau „adunările la conversare" nu îi erau întotdeauna accesibile orăşeanului mediu, lectura codului de la 1884 i le aduce, totuşi, mai aproape. Pare plauzibilă ipoteza că, citind despre asemenea evenimente mondene şi aflînd cum trebuie să se comporte în astfel de împrejurări, mic burghezul în ascensiune scapă de eventuale complexe de inferioritate şi devine mai sigur pe sine. Constatăm astfel, din nou, cum codurile bunelor maniere au, pe alocuri, (şi) un caracter ficţional, pentru că încurajează „bovarismul" eventualilor lor cititori.

Nu putem încheia aceste consideraţii generate de lectura codului lui Filipescu-Dubău, fără a ne referi, succint, la cîteva observaţii din Prefaţă (1884: 5). Autorul afirmă:

> „Am dorit să particip, cu o lucrare cît de atomică [sic!] la edificiul nostru social şi ştiinţific".

Este de la sine înţeles că mica burghezie în ascensiune era încurajată să joace un rol considerabil în construirea acestui edificiu social şi ştiinţific. Pe lîngă canalizare, transportul public şi privat, iluminatul public şi privat, dezvoltarea comunicaţiilor de tip modern etc., procesul de urbanizare (descris pe larg în lucrările de istorie)[1] include şi construirea identităţii *urbane* a locuitorilor oraşelor.

Filipescu-Dubău (1884: 5) continuă, arătînd că, în scrierea acestei lucrări, a fost preocupat de „frumoasele şi plăcutele uzanţe ale bunei societăţi. [...] Din acestea, se desprinde delicateţea, urbanitatea şi convenienţa, ce urmează să întrebuinţeze omul, prin acţiune, vorbire şi conduită, către semenii lui [...]".

Aportul limbajului (în sensul de *langue*, dar mai ales de *parole*) la *urbanitate* nu mai trebuie demonstrat.

Un constituent important al identităţii urbane a cetăţenilor este şi conştientizarea diversităţii de opinii, adică, în termeni moderni, a *diferenţei*.

> „Sînt sigur că opiniile, criticile, ca şi ideile [suscitate de lectura acestui text] vor fi foarte divergente [...], dar le voi îndura cu plăcere" (*ibidem*, p. 5).

Scopul unei asmenea precizări poate fi acela de a le insufla şi cititorilor o atitudine la fel de concesivă. Pe de altă parte, dincolo de artificiile retorice (toposul afectării modestiei este evident), faptul că autorul presupune că lucrarea sa va suscita o divergenţă de opinii poate conduce la concluzia că bunele maniere nu erau perfect

---

dovadă o găsim în *Momentele şi schiţele* lui Caragiale (vezi, de exemplu, „C.F.R.", „Five o'clock", „D-l Goe", „Tren de plăcere", „Bubico", „Vizita", „Repaosul dominical" etc.).

[1] Vezi bibliografia lucrărilor de istorie referitoare la oraşul Bucureşti: *Arhitectură bucureşteană. Secolul 19 şi 20* (2000), Bacalbaşa (1987, 1993, 2000), Mircea Constantinescu (1977), Diculescu (1970), Gheorghiu – Cebuc – Daiche (1966), Giurescu (1979), Iorga ([1903] 1915), Lascu (1997), Potra (1990), Silvestru (1997), Ţărnă (1997), Vatamanu (1975).

Scanned with OKEN Scanner

asimilate de mica burghezie din epocă. Prin urmare, din acest punct de vedere, identitatea *urbană* lăsa totuşi, parţial, de dorit.

Limba română folosită în codul lui Filipescu-Dubău este perfect închegată, corectă, cu stîngăcii minime. Şi din acest punct de vedere, opusul analizat succint aici ilustrează o etapă superioară în evoluția societății româneşti. Perioada de tranziție spre modernitate pare a se fi încheiat.

5. Reculul şi ezitarea, ca necesități în plan istoric

Observația cu care se încheie secțiunea precedentă ar putea fi contrazisă de lucrarea la care ne referim în continuare.

Zece ani mai tîrziu, în 1894, apare la Bucureşti ediția a zecea, revăzută şi adăugită, a unui cod de maniere elegante, în care identitatea urbană a destinatarului are un caracter hibrid încă şi mai pronunțat decît aceea proiectată în cartea lui Filipescu-Dubău. Este vorba de lucrarea lui Adolphe Steinberg intitulată *Adevăratul cod al manierelor elegante pentru junii de orice condițiune. Regulile bunei cuviințe, ale frumoaselor purtări şi ale etichetei, arta de a se face cineva plăcut în societate, scrisori de amor şi cereri în căsătorie, limbagiile florilor pentru amanți, felicitări pentru zilele onomastice, poezii pentru declamațiuni în societate, cele mai frumoase versuri şi toaste alese pentru petreceri etc.*

Este greu de stabilit dacă textul lui Steinberg este o adaptare sau o traducere. Influența străină, pe care autorul o recunoaşte şi din care îşi face un titlu de glorie, este aici un indiciu al modernității, al dorinței de a se integra în tendința care domina în epocă. Faptul că Enunțiatorul declară că se adresează „juni[lor] de orice condițiune" indică *democratizarea* moravurilor şi a vieții cotidiene, în general (în intenție, dacă nu şi în fapt). Referirile la „toaste" [toasturi] vizează un receptor cu un nivel mediu de cultură şi civilizație, în raport cu standardele epocii.

Pe de altă parte, prezența în conținutul lucrării (şi chiar în titlu, cu rol fatic de *reclamă*) a „limbajului florilor pentru amanți", a „poezii[lor] pentru declamațiune în societate" etc. indică o doză de snobism şi demonstrază caracterul artificial al unor „adunări" mondene cum sînt cele la care face referire acest opus.

Scopul explicit al lucrării lui Steinberg este acela de a-l învăța pe orăşeanul mediu cum să imite moravurile şi manierele claselor suspuse. Citățm din Prefață:

> „Precum există, în orice stat civilizat trei clase de oameni, tot aşa există şi trei cercuri sociale, şi anume cercul de jos, cercul de mijloc şi cercul de sus. Fiecare din ele îşi are legile sale, aplicabile numai pentru el singur.
> Acum, deşi nu fiecare tînăr s-a născut şi a crescut în societatea de sus şi pentru dînsa, el poate, cu toate acestea, să învețe regulile acestui cerc şi să devină astfel apt de a ocupa un loc într-însul. Dacă tînărul începător studiază, prin urmare, aceste reguli sau, mai bine zis, această ştiință, dacă îşi însuşeşte aceste maxime sau maniere, care, ce e drept, par neînsemnate față cu legile moralei [...], atunci el are totdeauna dreptul de a cere să fie primit în societatea cea bună" (Steinberg 1894: 8).

Scanned with OKEN Scanner

După toate probabilitățile, acesta este și motivul pentru care cititorul află din lucrarea lui Steinberg cum să mănînce o mîncare necunoscută pînă atunci.

În altă ordine de idei, nu trebuie pierdut din vedere faptul că ediția pe care am putut-o consulta este cea de a zecea. Putem presupune, prin urmare, că ediția princeps este cel puțin simultană cu textul lui Filipescu-Dubău – după toate probabilitățile, anterioară fie și cu un an sau doi. În plus, este perfect posibil ca autorul / traducătorul textului la care facem referiri în această secțiune să se fi inspirat după un original francez a cărui contemporaneitate absolută este afirmată, însă nu și dovedită. Toți acești factori ne îndreptățesc să privim cu oarecare reticență *imaginea* societății românești pe care o propune codul lui Adolphe Steinberg. O asemenea concluzie poate fi contracarată, desigur, de statutul de *best seller* al opusului în discuție. De asemenea, nu trebuie neglijat caracterul îngrijit al *limbii* (*langue* și *parole*) în care este scris textul. O atare observație este departe de a avea un caracter superflu. În raportul *limbă / societate*, reflectat în acest text, dezvoltarea limbii pare a o fi luat înaintea dezvoltării societății. O primă concluzie (credem, inconturnabilă) este aceea că autorul volumului amintit are un grad ridicat de competență lingvistică. O a doua concluzie, ce decurge din cea precedentă, privește faptul că și prin „literatura de consum", prin „paraliteratură" se poate face educație lingvistică, direct (prin referirea explicită la retorică) sau indirect (prin exemplul pe care îl oferă chiar textul în cauză).

6. Un discurs modern într-o societate modernă

Deși vedem că procesul de urbanizare – și de dezvoltare a urbanității – nu s-a produs fără obstacole, încetineli și reveniri (de altfel, inerente), el a continuat în paralel cu procesul de democratizare a societății. O dovedesc, între altele, codurile de conduită care, pe măsură ce secolul al XIX-lea se apropie de sfîrșit, încep să aibă un destinatar din ce în ce mai precis.

Astfel, de exemplu, în 1890, apare la Craiova un *Manual de bunăcuviință întocmit pentru tinerimea școlară*. Autorul său este M. Strejanu, „profesor și director al internatului de la liceul Carol I". Acest ultim detaliu nu este lipsit de importanță. În epoca la care ne referim, liceele internat erau frecventate atît de adolescenți provenind din familii înstărite (trimiși la internat, pentru „a se pregăti pentru viață"), cît și de adolescenți săraci, proveniți atît din orașe și tîrguri, cît și din mediul rural. Majoritatea acestora din urmă erau fie bursieri ai statului, fie subvenționați de cîte un mecena.

Codul la care ne referim în această secțiune dă sfaturi de comportament valabile aproape exclusiv în mediul citadin. Un întreg capitol este dedicat, de pildă, comportării în călătorie. Caracterul modern, actual, *politically correct* al unui precept precum: „În călătorie, fereşte-te a-ți spune naționalitatea, religiunea și locul unde mergi, dacă nu ai motive serioase pentru aceasta" (Strejanu 1890 : 8), nu are nevoie de prea multe comentarii. Totuși, merită subliniat (a) faptul că fenomenul *corectitudinii politice* acoperă aproape toate sferele pe care le acoperă și în zilele noastre, (b) că preceptul citat se referă explicit la necesitatea unor omisiuni în planul enunțului, care este de dorit să exprime o anumită atitudine urbană, care (c) ar trebui să aibă rădăcini în planul enunțării.

Scanned with OKEN Scanner

Mai trebuie subliniat şi că:

1) Autorul însuşi explică faptul că opusul său răspunde unei necesităţi sociale. Procesul de modernizare şi de democratizare implică, în primul rînd, accesul din ce în ce mai larg la cultură şi la funcţiile publice, astfel încît cetăţenii trebuie să cunoască regulile de comportament adecvate noilor împrejurări cărora sînt nevoiţi să le facă faţă.

Citäm din „Precuvîntare" (1890: 3):

> „[...] în zilele noastre de trecere de la o civilizaţiune veche şi în multe privinţe falsă la una nouă şi mai adevărată şi, în special pentru mulţi din noi, de la starea de ignoranţă a poporului la cultură, astăzi cînd spiritul liberal şi democratic a sfărîmat barierele de altădată între clasele societăţii, mulţime de tineri, graţie culturii cîştigate în şcoală, trec de la o stare socială la alta, fără să aibă îndestul ocaziunea de a cunoaşte din practică toate datinele şi manierele societăţii în care sînt chemaţi a trăi".

2) Această lucrare a apărut la Craiova şi nu la Bucureşti sau la Iaşi (oraş ce şi-a păstrat, vreme îndelungată, statutul de „a doua capitală", cel puţin în plan cultural). Multe alte opusuri de acelaşi gen vor apărea la Ploieşti, Galaţi, Focşani etc. Şi acest fenomen constituie o dovadă, între multe altele, a modernizării, a urbanizării şi a democratizării ţării. Şi mica burghezie „din provincie" începe să se afirme.

7. Politeţe, limbaj şi cultură de masă

Un alt cod al bunelor maniere, cu „adresă" precisă, a apărut la Bucureşti în 1896. Lucrarea este semnată de J. Sion, „Director de Şcoală Normală (Francia)" şi este, evident, o traducere. Textul se intitulează *Politeţa. Scrisori către un tînăr institutor şi consilii către tinerii ofiţeri ieşiţi din şcoala de ofiţeri.*

Cîteva fragmente ne par semnificative pentru problema care ne preocupă aici :

> „Altădată se considera că bontonul era un fel de privilegiu care distingea clasele nobile sau avute ale societăţii. După exterior, se judeca dacă un tînăr aparţine sau nu unei familii bogate. Acum, găsim pînă şi în straturile cele mai sărace ale societăţii, tineri şi tinere cu o ţinută demnă şi maniere cu totul cuviincioase".

Acest paragraf este explicit şi nu are nevoie de comentarii. În continuarea prefeţei (1896: 4-5) citim:

> „Cu toată democratizarea, politeţa n-a pierdut nimic din prestigiul şi valoarea sa".

Faptul că, la finele secolului al XIX-lea, într-un cod al manierelor elegante, este pusă, într-o manieră explicită, problema relaţiei dintre democratizare şi politeţe nu poate trece neobservat, fiind de importanţă maximă din perspectiva raportului între ceea ce se numeşte *mica istorie* şi *istoria culturii şi civilizaţiei*, în general.

În prefaţa aceluiaşi opus, se pune, chiar dacă, din raţiuni evidente, într-o manieră mai puţin explicită, problema relaţiei dintre scopul urmărit de discursul didactic cu rol civilizator şi acela vizat de discursul religios. Astfel, în paragraful imediat următor (1896: 4-5), citim:

Scanned with OKEN Scanner

„[...] politeţa pune în evidenţă tendinţa noastră de a reflecta drepturile deaproapelui [sic!, n.n.] şi de a practica faţă de el datoriile pe care dragostea ni le impune".

Modalitatea de a pune problema acestor relaţii „delicate" nu s-a schimbat prea mult nici astăzi, cu mai bine de un secol mai tîrziu. Şi în codurile bunelor maniere de la sfîrşitul secolului XX, se vorbeşte în termeni la fel de eufemistici despre raporturile complexe dintre dimensiunea *laică* şi cea *religioasă* a comportamentului, atunci cînd chestiunea nu este, pur şi simplu, eludată.

Chiar din aceste citate foarte succinte ne dăm seama că traducătorul stăpîneşte bine limba română. Nu mai trebuie demonstrat faptul că şi lectura unor traduceri, ca şi aceea a codurilor bunelor maniere constituie un mijloc, ca oricare altul, de învăţare (sau fixare) a uzului limbii (române). Opusul lui J. Sion, în traducere românească, se dovedeşte util (indirect) şi din acest punct de vedere.

8. Noi influenţe străine

Traducerea cărţii lui J. Sion este departe de a fi singura de acest gen apărută în epocă. Din bogata bibliografie a domeniului, ne vom referi, pe scurt, la un singur exemplu. În 1899, apare la Suceava un cod elveţian al bunelor maniere, tradus din limba germană. Lucrarea este semnată de I. Bern Krier şi se intitulează *Bunacuviinţă*. Traducătorul, Antimpodist Daşchevici (evident, un pseudonim), precizează în Prefaţă că a tradus lucrarea „pentru folosul elevilor români" (1899: II). De aceea, nu este deloc surprinzător faptul că un întreg capitol se referă la „Purtarea alumnilor care trăiesc în internate" (*ibidem*: 118-120).

Detaliul nu este lipsit de importanţă. Este de la sine înţeles că, dacă circumstanţele descrise în acest capitol nu ar fi avut un corespondent în realităţile româneşti, capitolul ar fi fost eliminat din lucrare, cu atît mai mult cu cît, pe pagina de gardă a acesteia este specificat faptul că este vorba despre o „traducere liberă" (pe alocuri – chiar o adaptare).

Această observaţie este valabilă, de altfel, şi pentru codul lui J. Sion, la care am făcut referire succint mai sus, ca şi pentru orice altă traducere a unei lucrări destinate uzului imediat în viaţa cotidiană.

Un alt capitol se ocupă de „Purtarea la jocuri" (*idem*: 125-127). Este evident că jocurile, în general (sporturile, jocurile de cărţi, ruleta, la care se referă lucrarea amintită) reprezintă un fenomen, prin excelenţă, citadin[1].

Tot la civilizaţia specifică oraşului trimite şi capitolul intitulat „Purtarea în decursul călătoriilor" (*idem*: 128-132). La finele secolului al XIX-lea, locuitorii din mediul rural care călătoreau cu trenul erau un fenomen rarisim. Codurile bunelor maniere contribuiau la conturarea şi/sau afirmarea identităţii *urbane* a cititorilor potenţiali.

Şi de această dată, carenţele lingvistice sînt minime. Traducătorul dovedeşte o bună cunoaştere a limbii române. Eventualii cititori ai lucrării (al căror număr este greu de aproximat) aveau de cîştigat şi în această privinţă.

---

[1] Faptul că, uneori, unele jocuri erau transplantate la la conace, deci la reşedinţele rurale ale unor membri ai înaltei societăţi constituie o excepţie nesemnificativă, care nu ne va preocupa aici.

Scanned with OKEN Scanner

9. Accentul pe retorică și conversație

Democratizarea vieții citadine și ascensiunea micii burghezii sînt însoțite de interesul crescînd pentru ceea ce, în termenii pragmaticii contemporane, numim *actele de limbaj* și *conversația*, care derivă din acestea (*cf.* Moeschler; Reboul [1994] 1999).

Citățm mai jos doar cîteva precepte menite a ilustra această afirmație. Fragmentele sînt extrase din două coduri ale bunelor maniere. Cel dintîi se intitulează *Cartea bunei cuviințe. Reguli după care trebuie să se poarte persoanele de orice vîrstă și condiție spre a evita diferite greșeli și necuviințe în viața socială.* Lucrarea a apărut la București, în anul 1887.

Autoarea este „Dșoara [sic!, n.n.] Cleopatra J. Arca. Laureată a Școlii de Studii Superioare din Roma. Absolventă a Conservatorului din Paris".

Acest cod al bunelor maniere este cel mai *democratic* dintre toate cele care au fost trecute în revistă pînă acum. Indicația din titlu, „[pentru] persoanele de orice vîrstă și condiție", are acoperire perfectă în planul conținutului. Lucrarea cuprinde sfaturi amănunțite privitoare la conduita civilizată în viața publică, mai cu seamă „pe stradă", „în tren", „la teatru".

Încă și mai important ne pare faptul că, în acest volum, *conversația* ocupă un loc semnificativ. Sînt menționate atît subiectele care este recomandabil să fie abordate în societate, cît și acelea care este preferabil a fi evitate. În această ultimă categorie intră, desigur, politica și religia (Arca 1887: 40).

Merită subliniat și faptul că, din informațiile de care dispunem, acest cod este unul dintre primele apărute în România care dedică peste douăzeci de pagini (pp. 54-75) manierei de a vorbi. Exemplul următor este simptomatic pentru că ilustrează necesitatea de a respecta *maxima de manieră*:

> „Nu se cuvine a vorbi cu greșeli. Trebuie ca gramatica să fie bine studiată și să citească [sic!, n.n.] operele celor mai buni autori" (*ibidem*: 54).

Este semnificativ faptul că retorica și gramatica, componente ale *trivium*-ului medieval și materii de studiu (chiar și în epoca de care ne ocupăm aici) în școala de toate gradele, *coboară în stradă* și se precizează explicit ideea că este recomandabil ca disciplinele amintite să facă parte din cunoștințele minimale ale tuturor. În acest sens, aceeași lucrare vorbește despre necesitatea de a articula bine cuvintele, de a nu vorbi prea tare sau pătimaș, de a nu folosi expresii vulgare, de a evita excesul de superlative și de interjecții, de a păstra măsura în ceea ce privește stilul și amplitudinea vocii, de a nu abuza de expresii rare și prețioase etc. Prin urmare, cum am spune în termeni contemporani, toate *maximele conversaționale* (*cf.* Grice 1989) trebuie respectate cu strictețe.

Fără îndoială că necesitatea de a da sfaturi cu privire la folosirea retoricii și a gramaticii (dincolo de faptul că derivă din imperativul implicit ca lucrarea să respecte, ea însăși, retorica genului căruia îi aparține) dovedește existența – abundența chiar – a unor astfel de greșeli. Fenomenul este explicabil, dacă avem în vedere că majoritatea membrilor clasei de mijloc din orașele românești proveneau din mediul rural, iar gradul lor de educație și de instrucție era, adesea, precar. În plus, retorica (și chiar gramatica) orașelor diferă, din multe punct de vedere, de acelea ale satelor – afirmație ce devine

Scanned with OKEN Scanner

mai puțin șocantă, dacă ne gîndim la particularități dialectale, regionalisme etc. Și gradul de cultură era – și încă este – diferit în mediul urban, prin comparație cu cel rural.

Totuși, nu trebuie neglijat nici faptul că, dacă într-un cod al bunelor maniere sînt incluse atît de multe precepte care își propun să corecteze greșeli de gramatică și de retorică și să rafineze modul de a vorbi, în general, este de presupus că cititorul prezumptiv al acestei lucrări era, măcar teoretic, capabil să înțeleagă și să pună în practică preceptele amintite.

Epoca acelor coduri „ficționale", care încurajau, chiar și involuntar, o atitudine „bovarică" a cititorilor, este revolută. Este un argument suplimentar în favoarea ipotezei că mica burghezie (bucureșteană) este acum o clasă de sine stătătoare sau este pe cale de a deveni astfel. Observația nu își pierde valabilitatea nici în cazul (destul de probabil, de altfel) în care lucrarea traduce, pur și simplu, codurile franțuzești care circulau în epocă. Nu poate fi negată (sau minimalizată) importanța faptului că opusul *îi pune* cititorului prezumptiv acest tip de probleme.

10. Influența engleză

Ilustrăm această ultimă afirmație printr-o scurtă referire la un cod al bunelor maniere apărut, la București, la începutul secolului XX. Mai exact, în 1916, într-o epocă în care se petreceau multe schimbări în nenumărate domenii, iar procesul de urbanizare începuse să își arate roadele.

Lucrarea se intitulează *Nu se cuvine! Reguli practice de bunăcuviință între oameni. Adaptare după englezescul „don't"*.

Referirea explicită la retorica de sorginte engleză nu este lipsită de însemnătate pentru scopul urmărit aici. Amănuntul reprezintă un indiciu suplimentar cu privire la diversitatea influențelor străine în România începutului de secol XX, ca și cu privire la diversitatea de domenii în care se manifestă aceste influențe. Pentru civilizația urbană românească, acest aspect este dintre cele mai semnificative. Mai întîi, pentru că, în acea perioadă, influențele străine se manifestau predominant (adesea, chiar exclusiv) în mediul citadin. Excepțiile de la această regulă sînt rare și ar merita, la rîndul lor, un studiu separat. În al doilea rînd, „recunoașterea" deschisă a existenței unei influențe străine – oarecum „exotică", din perspectiva micii burghezii – implică, în planul teoretic, absența xenofobiei și disponibilitatea dialogului între culturi (fie ele și „culturi de masă").

Și de această dată, preceptele privitoare la *conversație* ocupă un loc privilegiat. Anumite paragrafe – ca, de pildă, cel pe care îl vom cita în continuare – pot fi interpretate în termenii teoriei rolurilor și ai teoriei inferenței :

> „Nu se cuvine ca, vorbind cu cineva de[o]parte într-o societate, să pui ochii pe altcineva dintre cei prezenți, pentru că acesta ar putea crede că vorbești despre el și poate nu tocmai favorabil". (Livescu 1916: 60)

Alte reguli ilustrează, cu succes, maximele conversaționale ale lui H. P. Grice. (1989). Amintim, pe scurt, cîteva astfel de precepte: nu se cuvine a vorbi prea tare, dar nici la urechea interlocutorului, este de prost gust să fim prea spirituali, să vorbim despre persoane absente sau necunoscute, să vorbim despre noi înșine (*cf. op. cit.*: 60).

Scanned with OKEN Scanner

Nu este recomandabil nici să lăudăm şi nici să criticăm prea mult pe cineva; nu se cuvine să ne contrazicem interlocutorul, să căutăm ceartă. Nu trebuie să monopolizăm discuția, să devenim plicticoşi, să răspundem prin monosilabe, să ne manifestăm nerăbdarea (*cf. op. cit.*: 134) etc. Şi limbajul „teatral" este considerat nerecomandabil. Nu este de dorit să vorbim prea repede, declamativ sau histrionic. Nu se cuvine să dăm sfaturi oricui, în orice clipă, dacă nu ne-au fost cerute.

Insistența asupra vorbirii, *parole*, mai exact asupra actelor de vorbire, nu este aleatorie. În pofida caracterului iminent al războiului, mica burghezie era în plină ascensiune, iar modalitățile de a-şi petrece timpul liber se multiplică şi se diversifică, mai ales în oraşele mari.

În acest sens, merită subliniat faptul că aceeaşi lucrare le sugerează cititorilor să nu vorbească prea tare pe stradă sau în restaurante, în parcuri şi în grădini publice (*cf. op. cit.*: 144). Sfaturile cu privire la comportamentul în călătorie au în vedere atît trenul, cît şi tramvaiul şi, din nou, omnibusul – prin urmare, mijloacele de transport tipic urbane, apărute, în România, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Toate aceste caracteristici demonstrează, o dată în plus, că civilizația străzii are o importanță crescîndă, ca şi faptul că acest fenomen este conştientizat.

Limbajul opusului ilustrează, la rîndul său, un grad ridicat de stăpînire a limbii române.

11. În loc de concluzii

Reluăm succint o serie de observații cu caracter general la care credem că a condus cercetarea întreprinsă în acest capitol. Sinteza de mai jos este departe de a se dori exhaustivă :

1) Apariția codurilor de conduită în societate – îndeobşte numite generic *coduri ale bunelor maniere* sau *coduri ale manierelor elegante* este un fenomen relativ tîrziu în spațiul românesc.
2) Cu foarte rare excepții, acest tip de lucrări începe să apară şi să se înmulțească o dată cu dezvoltarea civilizației *citadine*, adică aproximativ în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.
3) Nevoia unor coduri ale bunelor maniere este simțită tot mai mult, pe măsură ce *tîrgurile* – organizații ale unui ev mediu întîrziat – se transformă în *oraşe*, iar tîrgoveții de pînă atunci devin mica burghezie, clasa de mijloc a oraşelor din România. Prin urmare, apariția codurilor manierelor elegante este atît rezultatul unui „imperativ social" simțit de „jos în sus", cît şi efectul unei voințe politice civilizatorii.
4) În mediul rural, într-o civilizație relativ închisă, autarhică, autosuficientă, în genere, oamenii se conduceau, de secole, după „reguli" de alt tip (de regulă, nescrise), fie că era vorba de tradiții, fie – de precepte religioase, superstiții etc.
5) După cum s-a văzut, fiecare dintre exemplele concrete la care ne-am referit aici ilustrează cîte o subclasă aparte. Ne-am străduit să scoatem astfel în relief multitudinea de *tokens* (exemple concrete) prin care se manifestă un *type*, precum şi faptul că acest *type* (categorie de discurs) şi-a legitimat, treptat, statutul.

Scanned with OKEN Scanner

6) Acest tip de cultură de masă poate fi analizat foarte bine din perspectivă semiotică. Din acest punct de vedere, nu există diferențe notabile între cultura de masă și cultura, în sens larg, pe de o parte, și nici între limbajele specializate (în speță, materializarea retoricii specifice acestui tip de discurs) și limba standard (ipoteticul grad zero, greu de întîlnit, în practcă, altfel decît sporadic.

7) Analiza semiotică a mostrelor din acest capitol s-a bazat permanent (chiar dacă, adesea, implicit) pe o perspectivă de filosofie a limbajului. Rezultatele la care a ajuns cercetarea trebuie examinate și în această lumină.

8) Studiul codurilor bunelor maniere din perspectiva pragmaticii lingvistice (o disciplină aflată la convergența semioticii cu filosofia limbajului înțelese în sens larg) scoate în evidență faptul că, în planul mentalităților, au loc fenomene similare cu acelea care se petrec, în epoca menționată, în viața cotidiană, la nivelul *micii istorii*.

9) Cercetarea ale cărei rezultate au fost reproduse aici sumar mai pune în lumină și faptul că regulile de conduită puse în discurs și adoptate în perioada amintită sînt similare cu acelea prescrise în civilizația occidentală.

10) Din acest punct de vedere, universaliile („universalii *culturale*", de această dată) tind să înlocuiască „specificul național", ceea ce, în planul civilizației este un fenomen benefic.

11) Scurta trecere în revistă din aceste pagini ilustrează, între altele, și evoluția limbii române (standard, neliterare) în jumătatea de secol cuprinsă între 1869 și 1916, ca și evoluția retoricii proprii acestui tip de discurs didactic.

12) Urmărit în acest tip de discurs didactic, procesul de evoluție al limbii române este similar, în linii generale, cu ceea ce se petrece pe tărîmul literaturii.

13) În plus, interferența dintre filosofia limbajului, semiotică și mentalități, caracterul lor complementar la studiul istoriei culturii și civilizației ne pare un fapt dovedit.

Scanned with OKEN Scanner

Addenda

Cîteva direcții actuale în cercetarea românească de lingvistică generală și de filosofie a limbajului

1. Sensuri pierdute, sensuri regăsite[1]

Monografiile semantice sînt o necesitate a lexicologiei și chiar a lingvisticii moderne (în sens larg) în general. Din păcate, asemenea lucrări, dedicate cîte unuia dintre cele cîteva mii de cuvinte complexe, cu sensuri multiple, care aparțin fondului principal al unei limbi sînt destul de rare în peisajul științific internațional. Fenomen explicabil relativ ușor, dacă ne gîndim la multiplicitatea factorilor ce concură la elaborarea unei cărți de acest gen, în care o bogată și temeinică experiență de lexicograf (implicînd solide cunoștințe de semantică, sintaxă și pragmatică – prin urmare de semiotică, în sensul lui Ch. Morris – dar și o acribie și o scrupulozitate ce ne duc cu gîndul la călugării medievali care trudeau ani nesfîrșiți la descifrarea palimpsestelor) trebuie dublate de o atent filtrată informație la zi nu numai din toate domeniile lingvisticii (de la fonologie pînă la istoria limbii, trecînd prin sociolingvistică, psiholingvistică, gramatică istorică, dar și generativ-transformațională, stilistică, poetică și, din nou, semiotică – în sens larg și în sens restrîns), însă și de istorie a științei și istorie în general (de la cea „clasică", a evenimentelor, pînă la ramura „modernă" a istoriei sociale, fără a neglija studiul mentalităților).

Prin cartea *În căutarea sensului pierdut. Gîndire specifică și gîndire europeană în semantismul românescului „a lăsa"*, apărută la editura Document din Iași, Cristina Florescu dovedește că este un lexicograf format (timp de mulți ani) la școala dură a *Dicționarului limbii române*, editat de Academia Română (coautor al mai multor volume apărute sau în curs de apariție). Cartea este dedicată memoriei lui Gheorghe Ivănescu, mentorul avuat al autoarei, și își propune explicit în scurtul cuvînt înainte, intitulat „Către cititor", „a dezvălui culoarele labirintice a ceea ce cîndva, la începutul secolului [...], Emile Faguet numea «prejudecăți necesare»" (p. 8).

Volumul constă din cinci capitole, al căror sumar este prezentat în detaliu la început.

„Introducerea" (pp. 13-45) este poate prea lungă în economia cărții. Deși toate observațiile pe care le conține sînt, fără îndoială, necesare și binevenite, credem (ca o observație de detaliu, ușor remediabilă într-o ediție ulterioară) că ar fi fost salutară împărțirea lor în două capitole distincte: unul dedicat statutului monografiilor semantice (care să constituie introducerea propriu-zisă, teoretică, a lucrării), iar celălalt urmînd a se ocupa – după cum se și întîmplă în ultimele trei subcapitole ale introducerii – de considerațiile generale privitoare la verbul *a lăsa*: indicele de frecvență,

[1] Cristina Florescu, *În căutarea sensului pierdut. Gîndire specifică și gîndire europeană în semantismul românescului „a lăsa"*. Iași: Document, 1999.

Scanned with OKEN Scanner

implicarea în stilul familiar (inclusiv o binevenită nuanțare a trăsăturilor acestui stil), apoi de etimonul latinesc al verbului și de echivalenții săi romanici în literatura de specialitate și, în fine, de statutul verbului în lingvistica românească.

În continuarea introducerii, Cristina Florescu își explică opțiunea. Citățm din nou:

> „*A lăsa* este unul dintre verbele majore ale limbii române. Indicii acestei realități lingvistice țin de: a) ontogeneza cuvîntului, b) extinderea sa (spațială și temporală, semantică și sintagmatică, pe stiluri), c) continuitatea ascendentă și d) frecvență" (p. 26).

Demne de semnalat, în introducere, ne par și o serie de remarci ce țin de stilistica teoretică, de tipul:

> „Elementele expresive din cadrul argoului sînt ca atare, expresive, numai etimologic, pentru că funcțional au, ca și în cazul jargoanelor, funcția de a «masca», de a încifra, a camufla tehnica «meseriei». [...] Nu trebuie [...] confundate elementele de argou [...] cu care sîntem familiarizați aproape toți vorbitorii limbii române și pe care ajungem să le folosim efectiv (banal, relaxant etc.) în *limbajul familiar* – cu limbajele argotice, cu argoul propriu-zis, care, pentru cei care-l utilizează, în mod necesar, are funcția caracteristică de încifrare (incompatibilă cu limbajul familiar) și nu de exprimare afectivă" (pp. 32-33).

Capitolul I al cărții (pp. 46-57) este intitulat sugestiv „Originile" și discută verbul *a lăsa* din punct de vedere etimologic și comparativ romanic. Din această perspectivă și sprijinindu-se pe *Dicționarul Academiei* (în curs de publicare), în care cuvîntul în discuție are „aproape douăzeci de mii de atestări", autoarea grupează sensurile acestuia în „șase idei semantice majore" (p. 48), ce vor fi minuțios analizate în capitolul următor. Este vorba despre:

> „1) ideea de muiere, relaxare, cedare, destindere (*arcurile se lasă*); 2) ideea de permisiune (*X lasă pe Y să facă ceva, îi dă pace*); 3) ideea de existență, săvîrșire, transmitere etc. a unui semn (*rana lasă sînge, bocancul a lăsat urme pe zăpadă*); 4) ideea de separare, desprindere, abandonare (*X l-a lăsat pe Y* [pentru totdeauna ori pentru o perioadă de timp limitată]); 5) ideea de coborîre în cadrul unei deplasări spațiale (*X se lasă la vale, în fîntînă, pasărea se lasă pe gard);* 6) caracterul incoativ al acțiunii (*se lasă ger, frig, se lasă secul*)" (pp. 48-49),

precizînd că:

> „Aceste șase categorii lexematice cuprind patruzeci și patru de sensuri majore, cărora li se subsumează peste două sute de sememe și peste două sute cincizeci de formule fixe (sintagme, expresii și locuțiuni)" (p. 49).

Ne putem face astfel, între altele, o idee cu privire la imensa muncă de distilare și capacitate de sinteză a autoarei, dovedite, de altfel, și pe parcursul redactării verbului în discuție în *Dicționarul Academiei.*

Tot în acest prim capitol întîlnim observația pertinentă – ce apare subliniată în text – conform căreia „limba română este singura limbă romanică a zilelor noastre, aparținînd unui număr mare de vorbitori, care prezintă în rîndul ideilor semantice centrale ale verbului *a (se) lăsa* și pe aceea a deplasării în spațiu pe verticală sau pe plan înclinat" (p. 50).

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul al II-lea (pp. 58-144), cu cea mai mare pondere calitativă şi cantitativă din lucrare, este dedicat „Descrierii". Cristina Florescu mărturiseşte că-şi propune

> „o prezentare «punctiformă» a românescului *a lăsa* pe idei semantice [s.a.] urmărite fiecare cu aspectele sale istorice şi gramaticale semnificative. Am preferat această perspectivă descriptivă şi nu alta (pe epoci sau pe categorii gramaticale, în funcţie de straturile stilistice ori de structurile semiotice) din motive strict funcţionale, urmînd ca în cadrul paragrafelor concluzive să reasamblăm, din perspective diferite, elementele descrise pînă acum" (p. 58).

Precizăm, la rîndul nostru, că nu intenţionăm să citărn aici, nici măcar sintetic, emblematic, cele patruzeci şi patru de sensuri ale lui *a lăsa* şi cu atît mai puţin subsensurile, conotaţiile şi expresiile fixe ale acestora. Dacă am alege să o facem, ar fi necesară încă o carte, redundantă şi, desigur, inferioară celei discutate în aceste pagini. Ne vom concentra şi în continuare atenţia asupra cîtorva dintre cele mai semnificative aspecte teoretice ale lucrării.

Astfel, ni s-a părut interesantă observaţia de la pagina 64 (dezvoltată ulterior), potrivit căreia *a lăsa* are şi sensul eufemistic de „a muri". („În aceste contexte, verbul este urmat de determinări ca «viaţa», «lumea» sau este precedat de un pronume personal formă neaccentuată"). Potrivit acestei grile de interpretare, binecunoscutul distih eminescian „Lasă-ţi lumea ta uitată / Mi te dă cu totul mie" (absent dintre exemplele ilustrative din lucrare) capătă o semnificaţie mult mai bogată decît cele scoase pînă acum în evidenţă în literatura de specialitate: moartea simbolică pentru lumea contingentă şi renaşterea întru iubire. Acesta ar fi, de altfel, şi unul dintre „reproşurile" pe care am avea a i le face autoarei – după cum se ştie – un rafinat stilistician: faptul că nu dezvoltă suficient implicaţiile în plan stilistic ale sensurilor detectate şi analizate. Sperăm că o va face într-o a doua ediţie a cărţii.

Interesante şi utile ni se par şi observaţiile privitoare la studiul eufemismului (p. 77 şi urm.) şi la folosirea verbului în discuţie într-o serie de expresii fixe cu sens eufemistic, precum şi remarca de la paginile 98-100, din care citărn un scurt fragment:

> „Conform ierarhiei pe care o propunem, a doua idee semantică a românescului *a lăsa* se încheagă din perspectivă originar semiotică. Acum verbul desemnează modul în care *homo faber* îşi marchează prezenţa în universul existentului peren. [...] Este vorba de *ideea existenţei, creării sau transmiterii unui semn* [...] Situaţia se prezintă la fel şi în celelalte limbi romanice" [s.a.].

Capitolul al III-lea (pp. 145-177) este dedicat „Corelaţiilor lingvistice". Chiar în primul paragraf citim:

> „Implicat cu aproape trei sferturi din lexemele sale în limbajul familiar, verbul *a lăsa* îşi modifică de un mileniu şi jumătate substanţa, păstrîndu-se – în arealul constant şi dur al fiinţei sale lexicale – ca martor al unei întregi suite de mentalităţi".

Considerăm această observaţie perfect valabilă. Deşi sinteza efectuată în acest penultim capitol al volumului este pertinentă şi nuanţată (pentru a ne limita la un unic exemplu, la pagina 177 găsim observaţia extrem de interesantă că: „Ambiguitatea asigură unui cuvînt perenitate, capacitate de înglobare şi elasticitate în adaptări"),

Scanned with OKEN Scanner

credem că dezvoltarea acestor remarci într-o serie de studii ulterioare va fi profitabilă pentru contribuția semanticii și lexicologiei la studiul istoriei mentalităților.

Capitolul al IV-lea (pp. 178-192) se ocupă de „Corelații conotative". Sinteza teoretică pe care o conține poate sta la baza unui șir întreg de studii pe această temă.

Cel din urmă capitol (pp. 193-199) se intitulează „Commeatus". Din motive mult prea evidente pentru a mai stărui asupra lor, redăm mai jos o singură concluzie:

> „Trebuie să admitem că, în straturile primordiale ale mentalității de neam a românului, zborul oprit, declanșarea restriștei atmosferice a vremii și deplasarea spațială, supusă legilor gravitației, spre vale, i-au fost susținute lingvistic și de fibrele semantice ale verbului *a lăsa*" (p. 198).

Cartea se încheie cu o listă a siglelor (pp. 200-212) și cu un indice de autori (pp. 213-218). Simțim totuși lipsa reluării, în final, a bibliografiei selective citate în notele din subsolul paginilor, după cum credem că volumul ar fi avut numai de cîștigat prin adăugarea, la sfîrșit, a unui rezumat în minimum o limbă străină de largă circulație.

Pînă la remedierea, într-o necesară ediție a doua, revăzută și adăugită, a acestor „neajunsuri" – repetăm, minore – considerăm cartea Cristinei Florescu extrem de utilă specialiștilor în semantică, stilistică, istoria limbii române, romanistică, lingvistică generală, semiotică.

2. Aisbergul devenit vizibil[1]

Carmen Vlad este un nume de multă vreme cunoscut și apreciat printre specialiștii în poetică, stilistică, semiotică și teoria textului. Ultima ei carte, cu titlul de mai sus, este o nouă contribuție, plină de acuratețe și rafinament metodologic, la studiul domeniilor menționate.

Cercetătoarea clujeană propune expresia de *text aisberg* pentru a răspunde la întrebarea în ce fel realitatea extraverbală implicată în producerea semnului ne obligă să reconsiderăm, în plan teoretic, configurația textului (*cf.* pp. 8–9). Este evident că, punînd problema în acești termeni, elementele extraverbale, coextensive sensului textual, reprezintă partea invizibilă a „aisbergului".

O altă întrebare pe care dorește să o elucideze autoarea privește relevanța conceptului de *implicatură* – precum se știe, unul dintre conceptele-cheie din analiza conversațională – în sfera teoriei textului și a analizei discursului. Carmen Vlad consideră, pe deplin justificat, după părerea noastră, că:

> „pentru orice obiect textual-discursiv, *comunicativitatea* reprezintă [un] principiu constitutiv, [așa încît] conceptul de *text* trebuie conturat astfel încît să lase deschisă calea oricăror destinații tipologice *ulterioare* [...], cum ar fi funcțiile pragmatice [și] cele semantice, [ca și] organizarea sintactică" (pp. 10–11).

După ce stabilește, în primul dintre cele șapte capitole ale părții întîi, cîteva „Preliminarii la o teorie lingvistico-semantică a textului" (pp. 5–18), în capitolul al

[1] Carmen Vlad, *Textul-aisberg. Elemente de teorie și analiză.* Cluj: Casa Cărții de Știință, 2000.

Scanned with OKEN Scanner

doilea (pp. 19–42), Carmen Vlad se ocupă de „Semioza textuală şi modelul peircean". Fidelă principiului enunţat încă de la începutul lucrării, de a considera (cum este şi firesc) semiotica drept un cadru teoretic general, care permite confluenţa diferitelor teorii şi metode de studiu ale textului şi discursului, autoarea exploatează din plin şi cu rafinament modelul ternar de funcţionare a semnului (lingvistic sau nu) propus de semioticianul, filosoful şi logicianul american Charles Sanders Peirce. În acest sens, ipoteza de la care porneşte Carmen Vlad este că, din punct de vedere semiotic, textul se caracterizează printr-o *ambivalenţă constitutivă* (p. 22), ceea ce face necesară, după părerea sa, nu numai abordarea proceselor sintactice, semantice şi pragmatice implicate în producerea şi receptarea unui text/discurs, ci şi descrierea modului în care funcţionează textul ca entitate globală în acel proces de cunoaştere, „în care şi prin care textul se instituie ca semn" (p. 22). Din acest subcapitol mai reţine, între multe altele, atenţia şi apropierea, după părerea noastră, bine argumentată, între Peirce şi Bahtin (*cf.* p. 31).

Cel de al treilea capitol (pp. 43–59) se intitulează „Sensul, conţinut specific textual". După ce defineşte şi clarifică diversele accepţii ale conceptului de *sens* în diferite şcoli semantice şi logice, Carmen Vlad face o serie de observaţii pertinente cu privire la sensul textual. Ne oprim, mai mult sau mai puţin la întîmplare, la aceea de la p. 46, ce merită citată *in extenso*:

> „[...] a admite ca singură alternativă viabilă pe aceea în baza căreia *sensul* oricărui text trebuie considerat de natură dinamică (şi nu un conţinut pietrificat, dar şi invariabil în orice condiţii) presupune, de fapt, a accepta că există un conţinut textual latent care se poate descifra sau realiza efectiv doar printr-un act comunicativ particular, printr-un *proces cognitiv*. Acesta implică, pe de o parte, semnul-text (sau o secvenţă textuală sau un enunţ), [iar] pe de altă parte, conştiinţa sau mintea care prelucrează (înţelege şi interpretează) textul şi, în fine, ceva din afara semnului-text (sau anterior acestuia), la care semnul-text se referă".

Nu credem că mai e nevoie să insistăm asupra caracterului perfect valid al unei aserţiuni ca aceea citată mai sus. Concluzia la care conduce o asemenea viziune teoretică este expusă la p. 57:

> „[...] la nivelul producerii text-discursului intervine *strategia interpretului, un proces pragmatic al construcţiei sensului*, care, din punct de vedere temporal, înseamnă interpretarea pas cu pas a fiecărui enunţ constituent al textului, din perspectiva conţinutului. Însă interpretarea fiecărui enunţ succesiv al discursului presupune şi luarea în calcul a unor ipoteze referitoare la intenţia informativă *globală* a locutorului, ca impact asupra intenţiilor informative locale (enunţiale)".

Capitolul al patrulea (pp. 59–86) se referă la „Tipuri de relaţii în dinamica sensului textual". Spaţiul acestei scurte prezentări nu ne permite să expunem *relaţiile* propriu-zise, pe care le descrie, în detaliu şi în interrelaţie, Carmen Vlad. Ne oprim totuşi la o observaţie ce poate părea de amănunt, însă care ni s-a părut esenţială pentru demonstraţia autoarei (p. 66), şi anume:

> „Toate trăsăturile menţionate ne fac să admitem că *delimitarea enunţială* poate figura printre factorii relevanţi în departajarea relaţiilor de sens textual, fără a uita să adăugăm că aceste limite nu pot fi şi nu trebuie considerate rigid, ca fiind exclusive şi netransgresabile".

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul al cincilea descrie „Logica labirintică a sensului textual" (pp. 87–180) şi este cel mai amplu şi cel mai important din cartea în discuţie. Aici, cercetătoarea clujeană descrie pe larg reţeaua gramaticală sau configurarea sintactico-logică a textului, reţeaua actanţială sau configurarea semantică a textului, reţeaua comunicativă şi configurarea vocalică polifonică a textului; reţeaua referenţială sau configurarea reprezentaţională a textului; reţeaua tematică sau configurarea informaţională a textului; reţeaua argumentativă şi configuraţia topică (dialectică) a textului; reţeaua spaţio-temporală şi configuraţia cronotopică a textului; reţeaua evenimenţială şi configurarea narativă a textului; reţeaua semică şi configuraţia izotopică a textului; reţeaua figurală şi configuraţia tropică a sensului; reţeaua modală şi configuraţia atitudinală a textului; reţeaua intertextuală, metatextuală şi paratextuală sau configurarea adtextuală; reţeaua intonativ-melodică; reţeaua fon(em)ică/grafemică şi, în sfîrşit, reţeaua intersistemică a sensului.

Potrivit autoarei, articularea sensului textual coincide, din punct de vedere al cadrului teoretic, cu articularea celor cincisprezece tipuri de reţele.

În ultima secţiune a acestui al cincilea capitol, cercetătoarea analizează pe larg caracterul volumic al sensului textual, caracterul inferenţial al sensului textual şi caracterul sinergetic al sensului textual, iar apoi reia, din perspectiva scheletului teoretic astfel construit, discuţia cu privire la noţiunile de *coeziune, congruenţă* şi *coerenţă* – caracteristici esenţiale ale textualităţii, acceptate de cvasiunanimitatea specialiştilor în domeniu.

Penultimul capitol al părţii întîi (pp. 181–192) se referă la „Fracturarea şi comprimarea discursului ca strategii poetice". Carmen Vlad ilustrează această teză prin analiza poeziilor *Semne* de Dorin Tudoran şi *Trei feţe* de Lucian Blaga, poeme a căror funcţie metatextuală apare evidentă încă din titlu.

Cel de al şaptelea – şi ultimul – capitol al părţii întîi detaliază o serie de „Funcţii textuale ale paradoxului în discursul critic literar" (pp. 193–208). Un accent special este pus pe *paradoxurile logice*, iar cercetarea este întreprinsă, predominant, din perspectiva semanticii logice.

Partea a doua a cărţii, intitulată „Lingvistică, stilistică, semiotică. Studii şi articole", cuprinde şase capitole: „Direcţii în semantica lingvistică românească", „Ecologie şi deontologie lingvistică", „Neologismul în proza lui Gala Galaction", „Componenta folclorică în stilul povestirii lui Gala Galaction", „Categoria gramaticală a persoanei la substantiv" şi „Conceptul de arhaism". Toate aceste studii au fost publicate anterior în reviste de specialitate.

Bazată pe o bibliografie extrem de bogată şi bine asimilată, *Textul aisberg* este, fără îndoială o lucrare utilă, bine structurată şi care aduce nu puţine contribuţii originale şi interesante la studiul domeniului ales. Iată de ce absenţa unor rezumate în principalele limbi de circulaţie internaţională este, în opinia noastră, regretabilă. Traducerea sumarului în limbile franceză şi engleză nu suplineşte, decît în mică măsură, această omisiune.

Scanned with OKEN Scanner

3. Pascal şi paradoxul[1]

Cu cinci ani în urmă, Vlad Alexandrescu a publicat, în prestigioasa colecţie dedicată *Studiilor comunicării* de la Editura Peter Lang, volumul *Le paradoxe chez Blaise Pascal*. Cartea reprezintă versiunea revizuită a tezei sale de D.E.A., pregătită la École des Hautes Études en Sciences Sociales, sub îndrumarea apreciatului semiotician Oswald Ducrot, care semnează şi prefaţa.

În ceea ce priveşte metodologia, lucrarea se află la întretăierea dintre filosofie, lingvistica teoretică şi filosofia limbajului şi reprezintă, totodată, o contribuţie nuanţată la teoria actelor de discurs, mai ales în varianta în care a fost promovată această disciplină, pe filieră franceză, de Oswald Ducrot.

Autorii care constituie obiectul investigaţiei aparţin, cu precădere, clasicismului francez. Montaigne (pp. 37–48) este considerat a ilustra „paradoxul sceptic", pe urmele filosofului Pyrrhon din Elis (cca 365–275 î.Hr.), „scepticismul [fiind] o doctrină filosofică [bazată pe] contestarea [...] principiului noncontradicţiei" (p. 37). Cel de al doilea filosof luat în discuţie este Descartes (pp. 49–58), despre care cercetătorul român consideră că „a oferit orizontului intelectual al secolului al XVII-lea o bază epistemologică ce era comună filosofiei, ştiinţelor exacte şi ştiinţelor umane" (p. 1). Descartes este considerat a reprezenta „paradoxal dogmatic", ale cărei baze au fost puse, în secolul al III-lea, de Sextus Empiricus. Blaise Pascal, căruia, aşa cum arată şi titlul, îi este dedicată cea mai mare parte a lucrării (pp. 103–224), apare drept „lector" – în sensul de continuator şi interpret (implicit) al celorlalţi filosofi.

Pornind de la premisa că *paradoxul* (în diversele sale forme) este o constantă a operei filosofilor în discuţie, Vlad Alexandrescu îşi propune să descifreze această figură filosofică şi retorică pe baza modalităţilor enunţiative folosite de aceştia şi-şi bazează demonstraţia pe tipul de discurs pus în text de fiecare dintre ei. În acest scop, autorul cărţii în discuţie utilizează valorile modale ale careului epistemologic, în toate cele patru combinaţii posibile: (1) Cert: A CREDE CĂ EŞTI / Probabil: A NU CREDE CĂ EŞTI / Exclus: A CREDE CĂ NU EŞTI / Incert: A NU CREDE CĂ EŞTI; (2) Necesar: A TREBUI SĂ FII / Posibil: A NU TREBUI SĂ NU FII / Imposibil: A TREBUI SĂ NU FII / Contingent: A NU TREBUI SĂ FII; (3) Obligatoriu: A TREBUI SĂ FACI / Permis: A NU TREBUI SĂ NU FACI / Interzis: A TREBUI SĂ NU FACI / Facultativ: A NU TREBUI SĂ FACI; (4) Inconturnabil: A NU PUTEA SĂ NU FACI / Accesibil: A PUTEA SĂ FACI / Inaccesibil: A NU PUTEA SĂ FACI / Omisibil: A PUTEA SĂ NU FACI (*cf.* Tabelul I din carte).

Folosind aceste instrumente, autorul arată că:

> „dacă asimilăm PROBABILUL cu enunţarea sceptică a unui conţinut afirmativ şi INCERTUL cu enunţarea sceptică a unui conţinut negativ, iar pe de altă parte, asimilăm CERTUL cu enunţarea dogmatică a unui conţinut afirmativ şi exclusul cu enunţarea dogmatică a unui conţinut negativ, se va putea demonstra că paradoxul dogmatic solicită partea superioară a careului [epistemic], dacă este enunţat dogmatic, şi partea inferioară a careului, dacă este enunţat sceptic. Tot astfel – şi cu respectarea aceloraşi convenţii – paradoxul sceptic va solicita

[1] Vlad Alexandrescu, *Le paradoxe chez Blaise Pascal*. Préface de Oswald Ducrot. Berna: Peter Lang, 1997

Scanned with OKEN Scanner

unghiurile superioare [...] ale careului, dacă este enunțat dogmatic, și unghiurile inferioare [...], dacă este enunțat sceptic" (p. 6).

De altfel, toate aceste combinații de modalități enunțiative conduc, conform uneia dintre concluziile – de altfel, previzibile – în prima parte a cărții lui Vlad Alexandrescu, la ideea că „afirmarea sinelui conține, în ultimă analiză, elementele din care se dezvoltă negarea sinelui" (p. 71). În aceeași ordine de idei, „maxima *Totul este incert* indică [...] un echilibru precar între paradoxul sceptic și paradoxul dogmatic. Dacă este folosită ca paradox sceptic tare, cu intenție dogmatică, ea devine autofalsificatoare" (p. 79).

Partea cea mai substanțială a lucrării – cea de a doua – este dedicată, după cum arătam, cercetării operei lui Pascal. Vlad Alexandrescu analizează *Reflexions sur la géométrie en général* și *L'art de persuader* cu metodele logicii tradiționale, apoi descrie *Entretien avec M. de Sacy* și *Ecrits sur la grâce* folosind un model modal, pentru a se opri, în cele din urmă, la tipurile de paradox propuse de celebrele *Pensées*, pe care le analizează cu ajutorul modelului polifoniei discursului, de sorginte ducrotiană.

Cercetătorul ajunge astfel „să reflecteze asupra valorii specifice pe care o atribuie scepticii propozițiilor din limbajul natural, ca și asupra altor categorii ce pot fi considerate drept locuri obligatorii de trecere în drumul parcurs de sceptici" (p. 225).

O altă concluzie a cărții privește faptul că „paradoxul sceptic [...] este singura modalitate de a nu sacrifica nimic din totalitatea punctelor de vedere [posibile asupra unui obiect]" (p. 231).

Polifonia discursului se dovedește astfel nu numai un mecanism lingvistic și psihologic, ci și o realitate fundamentată filosofic. Acesta ne pare, de altfel, unul dintre meritele principale ale cercetării lui Vlad Alexandrescu.

Scanned with OKEN Scanner

Considerații finale

Acest ultim capitol este unul de încheiere (măcar provizorie) a lucrării, nu însă de concluzii propriu-zise.

Concluziile sperăm a fi reieşit pe parcursul fiecărui capitol în parte, iar cele mai însemnate dintre ele au fost reproduse sintetic în finalul capitolelor şi al secțiunilor.

Iată de ce ar fi redundant şi fastidios să le reluăm aici, mai ales dacă avem în vedere că numărul lor este relativ mare, iar cartea noastră şi-a propus să constituie o contribuție personală la fiecare dintre domeniile amintite în titlu.

Rîndurile de față sînt concepute, prin urmare, mai curînd ca o explicitare suplimentară a cîtorva dintre problemele abordate.

Cum unul dintre scopurile principale urmărite pe parcursul acestui proiect de cercetare a fost – aşa cum precizam în „Cuvîntul înainte" – acela de a urmări raportul dintre universalii şi specificul național în lingvistica generală şi filosofia limbajului din secolele XIX şi XX, considerăm util să reproducem, pentru început, mai jos o serie de considerații teoretice relativ recente, cu care sîntem perfect de acord.

Astfel, Moira Gatens precizează, de exemplu ([1991] 2001: 65), că:

> „[Este necesară] înțelegerea sensului specific pe care o *anumită* cultură îl dă formelor ei de viață. Şi chiar şi atunci, dacă putem pune sub semnul întrebării noțiunea omogenității oricărei culturi în parte, metoda ar arăta doar înțelegerea *dominantă* a relației în cauză. Orice cultură este un conglomerat de idei diverse, adesea contradictorii sau dizarmonice, despre relația dintre convențiile sociale şi „faptele naturii". Dacă lucrurile nu ar sta aşa, ar fi foarte dificil să explicăm cum de se mai pune problema unor păreri alternative despre relația în cauză. Convențiile sociale şi raționamentele care le susțin sînt mai dinamice [decît se crede, în general]".

Pornind de la premise diferite şi studiind aproape exclusiv limba şi limbajele, I. Oprea (2001: 162) ajunge la concluzii în mare parte asemănătoare:

> „Limba maternă, prima şi esențiala formă de comunicare a oricărui om, indiferent de împrejurările în care îşi duce viața, este, pentru individ, un dat, o instituție socială constituită, care îi impune însuşirea treptată a unor mecanisme şi forme de exprimare şi de înțelegere şi îi direcționează modalitățile de a interpreta lumea şi de a aprecia integrarea sa în sfera ei".

Sperăm că lucrarea de față a reuşit să demonstreze şi să ilustreze (în mare parte, dacă nu în totalitate) observații teoretice de tipul celor citate mai sus.

Prezența interpretantului final If_1 în modelul lui Charles Sanders Peirce indică faptul că specificul național „cedează teren" în favoarea universaliile, că universaliilor lingvistice au o pondere mai importantă, sînt mai relevante decît specificul național.

Pe de altă parte, aşa cum sperăm a fi reieşit din studiul preocupărilor româneşti de filosofie a limbajului – ca şi din ilustrările care predomină în părțile a doua şi a

Scanned with OKEN Scanner

treia – limba *este* o expresie specifică a culturii şi civilizaţiei (româneşti), a gradului de evoluţie al acestora[1].

În locul unei concluzii finale, reiterăm faptul că, în opinia noastră (şi aşa cum sperăm a fi demonstrat în cartea de faţă), filosofia limbajului şi lingvistica generală (de orientare semiotică) au o contribuţie deloc neglijabilă la studiul mentalităţilor, cu care, de altfel, se întrepătrund.

[1] Reamintim faptul că atunci cînd ne-am ocupat de cercetările româneşti în domeniul lingvisticii generale şi al filosofiei limbajului (şi culturii), am subliniat ceea ce îi *uneşte* pe cei şase filosofi români analizaţi, ce idei *comune* se regăsesc la mai mulţi dintre ei; am selectat acele puncte de vedere care se încadrează în coordonatele generale ale lucrării noastre.

Scanned with OKEN Scanner

General Linguistics, Semiotics, Mentalities
A Perspective of Language Philosophy
(Abstract)

The present book starts from the idea expressed by Quine (1969), according to whom there is only a difference of degree which separates philosophical knowledge from scientific one. Therefore, a connection results (by no means to be neglected) between philosophy of language, on the one hand, and mentalities, on the other hand. To be more specific, a study of mentalities from a linguistic perspective is perfectly possible and highly recommended. This is one of the original ideas of our research.

On the other hand, one should also take into account that more than thirty years ago (1972) Todorov and Ducrot emphasized the fact that all considerations about signs had been taken (for quite a long while) to be considerations about language.

We also support Eco's opinion (1984), who mantains that a general semiotics is only a philosophy of language, whereas all „valid" philosophers of language have been always concerned with all the problems tackled by semiotics. Consequently, general semiotics would be only a philosophy of language which lays stress on a comparative and systematic approach of language (not only on natural language, but also on specific codes), while also shedding light on the results of different kinds of (more specific) research.

Let us also remind that the American philosopher Charles Sanders Peirce considered that there was no difference between a theory of knowledge and a theory of signs. According to Peirce, the sign is the basic unit of knowledge, whereas semiotics is a philosophy of signs; this means that semiotics attempts to get at the very essence of the sign, at its mode of being, and at the basic structure of the universe in the centre of which the sign is placed.

Taking into account that human language is a privileged system of signs, we deem it a foregone conclusion, that semiotics is *also* a philosophy of language, or rather that semiotics is especially a philosophy of language.

The provisional conclusions of this bird's eye view (which was necessarily incomplete and almost tautological) could be formulated as follows:

a) Both logic and language give „value" to things by the very act of naming them and of integrating them into a context.

b) Philosophy of language also involves the existence of a set of knowledge about the world, viz. philosophy of language is also an epistemology.

c) Philosophy of language overlaps with philosophy of history, philosophy of science, and philosophy of religion; this is an additional argument for the study of mentalities in connections with the philosophy of language.

d) Philosophy of language also overlaps with rhetorics, pragmatics, and poetics, i.e. with other linguistic disciplines.

e) Philosophy of language also establishes an interdependence relation with theoretical linguistics; the two disciplines are perfectly compatible; in effect they often overlap completely.

Scanned with OKEN Scanner

f) Any philosophy of language creates its own metalanguage. On the other hand, philosophy of language involves the study of metalanguages (obviously, this is also the case of poetics and rhetorics; nevertheless, these latter disciplines render manifest especially a *literary* metalanguage).

g) Seen from the perspective of the philosophy of language, semiotics is also a (meta)rhetorics.

These are as many arguments in favour of a semiotic approach of philosophy of language (more specifically, an approach in terms of *Peircian* semiotics).

This general framework should also include pragmatics and enunciation theory, as *possible* objects of language philosophy, as well as specific *methods* thereof (since according to Ch. Morris pragmatics is one of the three branches of semiotics).

We should also specify that any monograph of language philosophy should take into account the specific metalanguages of various other disciplines, e.g. poetics, rhetorics, sociolinguistics.

Chapter Two in Part One applies the Peircean model of semiosis to lexicology and lexicography and reaches quite a few interesting results.

The last chapter of Part One consists of six micro-monographs of six Romanian personalities who dealt with language philosophy in a more or less explicit way, namely T. Maiorescu (1840–1917), L. Şăineanu (1859–1934), M. Vulcănescu (1904–1952), L. Blaga (1895–1961), C. Noica (1909–1987) and E. Coşeriu (1921–2002). These authors' writings are considered relevant for the development of language sciences. Their contributions stand in-between general linguistics and language philosophy (as a branch of cultural philosophy).

This third chapter is the longest in the book. Its heterogeneous nature is undeniable. However, a few basic characteristics could be infered for each and every Romanian author taken into consideration here, viz.

1) In our view, E. Coşeriu is by far the only language philosopher proper. None of the five other authors the works of whom were briefly taken into account here could be considered as such (unless quite a lot of precautions had been taken before).

2) For this very reason the chapter under discussion is entitled „Romanian Concerns with Philosophy of Language", and not „Romanian Contributions to the Philosophy of Language", although the latter title might not have been entirely misplaced.

3) The heterogeneous nature of this chapter is accounted for by the fact that the six authors in question come, from the very start, from various (other) scientific fields. Maiorescu was a philosopher, Şăineanu and Coşeriu were linguists; Vulcănescu, Blaga and Noica were philosophers.

4) One should also bear in mind the evolution of (Romanian) science and culture during these 150-old years taken into account.

Maiorescu was writing at the beginning of the modern age of Romanian culture; more often than not his writings were meant to found a certain discipline or to consecrate it. That is why his name had to be included in the present book, although Maiorescu was, first and foremost, a literary critic and a cultural personality, and only afterwards a philosopher. But it is high time to get beyond narrow classifications.

About 1900, Romanian linguistics proves to have been a well-established discipline; this was also due to the works of L. Şăineanu. This assertion is based not

Scanned with OKEN Scanner

only on the analysis of his theoretical works, but also on the examination of his dictionaries.

R. Vulcănescu and L. Blaga illustrate two essential moments in the inter-war Romanian culture, such as it was rendered manifest, among other things, in the field of philosophy. We hope to have demonstrated that Vulcănescu's (unfinished) work deserves the unbiased attention of philosophers, as well as of linguists.

As for L. Blaga, he stands quite appart. His philosophical writings defy any classification; they do not belong to any trend. His theoretical texts are rather cryptic. Moreover, terms like „metaphor", „symbol", etc. acquire quite a different meaning with Blaga. This is one of the main reasons why Blaga's texts dealing with philosophy (of language) are difficult to analyse in a linguistic perspective. In effect, in this very book, he is awarded a comparatively limited space.

C. Noica stands apart, too. Up to a certain point his works continue the ideas voiced by R. Vulcănescu. Noica's philosophical work is both systematic and coherent. It is not entirely devoid of nationalistic accents. It is also a fact that Noica's linguistic remarks are not always well-grounded from a scientific point of view.

E. Coşeriu is a world famous linguist. As a matter of fact, he spent a relatively brief span of time in Romania. Most of his work has been analysed by specialists for a fairly long time. That is why we are basically dealing here with some of his less known texts, i.e. with (the transcription of) some of Coşeriu's lectures held by the end of his life. These texts are actually abstracts of most of his ideas formely developed in other books.

5) It was absolutely necessary for the present book to include a chapter about Romanian concerns with language philosophy. However, such a chapter had to comply with the basic guidelines of the whole book, so that the its coherence should not suffer.

The analyses made here always oscillate between the semiotic perspective (basically Peircian semiotics, and glossematics) and the study of mentalities.

Consequently, the sections in this chapter are not only „micro-monographs", but also a theoretical basis for the next chapters.

The second part of the book is entitled „Between Theory and Examples: Mentalities and the Lexicon Diachronically and Synchronically".

The first chapter therein (the fourth in the book) examines the status (in the present-day use of Romanian) of a series of loan word from Neo-Greek and Turkish, attested in Romanian in the 18th century. In this way, the influence is emphasized of the social-cultural factors throughout the history of language, while also pointing out the *ludical* dimension of language (both as sociolect and as idiolect), and the function it discharges in retrieving various words and meanings which have already disappeared, or are about to disappear from present-day Romanian.

To this end, Coşeriu's following remark (1994) is worth mentioning: „Every (literary) language is both *historical* and *momentous*, so that both synchrony and diachrony are present in all the stages of linguistic evolution".

It goes without saying that the inventory of words taken into account here is far from complete. We are basically interested in the status of old load words in *contemporary* Romanian, and in the effects of this phenomenon for language philosophy.

Scanned with OKEN Scanner

This aspect is all the more interesting to examine as the phenomenon it illustrates has been always a *marginal* one, not only at the time when the terms in question were borrowed into Romanian, but also nowadays. However, the traces left by these terms in (Romanian) language are obvious enough and fairly interesting for the theory of mentalities.

Here are some of the conclusions of the chapter under discussion:

1) The border between the serious register of language and the ironical one is rather lax and depends on the idiolect.

2) Both familiar and popular terms, and archaisms and regionalisms may occur in (self-)ironical contexts.

3) The speakers' cultural (literary) competence is closely connected to the richness/poverty of their vocabulary, viz. to their linguistic competence.

4) The degree of evolution of the speakers' mentalities is far from negligible from this point of view.

5) Literature is able to influence the evolution of words, as a literary text is able to impose a certain connotation, and make it quasi-permanent (denotation).

The next chapter is entitled „Memoirs, lexicon and mentalities". One of the main premises it is based on is that lexicology and lexicography are often in a position to give information concerning the evolution of mentalities. Mentalities are always obvious if idiolects and idiostyles are closely analysed.

Another premise of the same chapter is that, throughout the Communist period, various meanings of certain words were not included in dictionnaries (as a result of censorship and self-censorship). As J.-Fr. Lyotard pointed out, the aim of Terror is to arrest, once for all, the meaning of words.

In order to illustrate this phenomenon, we have been studied the memoirs of certain authors refering to the Communist epoch. Such texts explain various word meanings, as well as various aspects of everyday (public and private) life of the time. In this way, the memoirs' metalanguage discharges the part which ought to have been played by dictionaries, on the one hand, and by treatises of sociology, history, and psychology, on the other hand.

The research made in this chapter aims to demonstrate, from a different angle, the close relationship between semiotics, philosophy of language, and mentalities, such as it is rendered manifest in the memoires dedicated to Communist times.

Chapter Six (the last in Part Two) deals with „(Post) Communist, Mentalities Reflected in the Lexicon". To this end, the meaning is analysed of various Romanian verbs, e.g. „to give, to sell; to take, to buy", such as they are explained in several (contemporary) dictionaries.

It is fairly obvious that no research in language philosophy can possibly change mentalities. However, this kind of research is able to lie at the basis of the analysis of the complex relationships between language and mentalities. In their turn, such analyses should be included in many explanatory, guiding handbooks.

Therefore, it ought to be specified that the inappropriate use of a word instead of another is a *habit* (in the Peircian acceptation of the word), viz. a *Final Interpretant*, a *degenerate sign*.

Scanned with OKEN Scanner

The final part of the book is entitled „Philosophy of Language, Philosophy of History, Philosophy of Culture". In its only chapter (the last in the book) an analysis is made, from this perspective, of the codes of manners which came out in Romania at the turn of the 19th century. These codes are considered a special kind of didactic discourse, as they had a fairly big contribution to outlining the *urban* (and *urbane*) identity of not a few Romanian citizens, at the very moment when the country was being transformed into a modern European one. The codes of good manners express the changes in lifestyles, as well as the changes which occurred in language and culture in general.

Consequently, the codes of good manners are a *cognitive system* par excellence. Their acknowledged aim is to represent the world; the representations aim to be more and more refined, as a consequence of the successive evaluations of the world the discourse projects. In this case, the distance between (linguistic and behavioural) *competence* and *performance* tends towards zero. By their very nature, the codes of good manners are the result of the textualization of a specific kind of discourse, lying in-between *sincerity* and *dissimulation*. These last two semiotic categories should be taken into consideration all the more so as, by the end of the 19th century, a whole series of linguistic and behavioural facts ceased to be the privilege of an elite and tended to become phenomena of mass culture.

The few „Final Considerations" point out that one of the basic aims of this book was to scrutinize the complex relationships between *universalia* and *national specificity* in linguistics and language philosophy in the (late) 19th and 20th centuries.

Scanned with OKEN Scanner

Linguistique générale, sémiotique, mentalités. Une perspective de la philosophie du langage

(Résumé)

Cet ouvrage est basé sur l'idée de Quine (1969) que soutient qu'entre le savoir philosophique et le savoir scientifique il n'y a qu'une différence graduelle. En résulte l'idée d'une connexion (pas du tout négligeable) entre la philosophie du langage et les mentalités. Plus précisément, l'idée qu'une étude des mentalités dans une perspective linguistique est parfaitement possible et licite. C'est là l'une des idées inédites de ce livre.

D'autre part, il faudrait aussi se souvenir que, depuis plus de trente ans déjà Todorov et Ducrot (1972) soulignaient que la réflexion sur les signes a été prise, pendant longtemps pour une réfléxion sur le langage.

Nous appuyons également l'opinion d'Umberto Eco qui maintient qu'une sémiotique générale n'est rien d'autre qu'une philosophie du langage, tandis que les philosophes „valables" du langage sont préoccupés par le fait que la réflexion sur tous les problèmes abordés par la sémiotique. Une sémiotique générale ne serait donc rien d'autre qu'une philosophie du langage qui met l'accent sur une approche comparative et systématique du langage (non seulement des langues naturelles), tout en éclaircissant les résultats des recherches différentes, plus spécialisées (*cf.* Eco 1984).

Aussi doit-on se rappeler que le philosophe américain Charles Sanders Peirce considérait qu'il n'y a aucune différence entre une théorie du savoir et une théorie des signes. Selon Peirce le signe est l'unité fondamentale du savoir, tandis que la sémiotique est une philosophie des signes; ceci veut dire que la sémiotique vise à aboutir à l'essence même du signe, à sa modalité d'être et à la structure de base de l'univers au centre duquel est placé le signe.

Compte tenu que le langage humain est un système privilégié de signes, la conclusion qui s'impose, à notre avis, est que la sémiotique est *aussi* une philosophie du langage.

Les conclusions provisoires de ce buf panorama (nécessairement incomplet et presque tautologique) pourraient être formulées comme suit:

a) La langue et les langages attribuent une „valeur" aux choses par l'acte même de les nommer et de les intégrer dans un contexte.

b) La philosophie du langage implique également l'existence d'une multitude de connaissances du monde, voire la philosophie du langage est en même temps une épistémologie.

c) La philosophie du langage croise la philosophie de l'histoire, la philosophie de la science et la philosophie de la religion; c'est là un argument supplémentaire pour que l'étude des mentalités soit faite à travers la philosophie du langage.

d) La philosophie du langage croise aussi la rhétorique, la pragmatique et la poétique, qui participent, elles aussi, à la linguistique.

Scanned with OKEN Scanner

e) La philosophie du langage établit également une relation d'interdépendence avec la linguistique théorique; les deux disciplines sont parfaitement compatibles; souvent, elles se superposent.

f) Toute philosophie du langage crée son métalangage. Par ailleurs, la philosophie du langage implique l'étude des métalangages (évidemment c'est aussi le cas de la poétique et de la rhétorique; cependant dans le cas de deux dernières disciplines, c'est avant tout le métalangage du texte littéraire qui est actualisé).

g) Vue dans la perspective de la philosophie du langage, la sémiotique est, à son tour, une (méta)-rhétorique aussi.

Voilà assez d'arguments en faveur d'une approche de la philosophie du langage à travers la sémiotique peircienne. Celle-ci est à la fois une philosophie du langage et un métalangage.

Ce cadre général doit également inclure la pragmatique et la théorie de l'énonciation, en tant qu'*objets* possibles de la philosophie du langage, toutes en tant que *méthodes* particulières (puisque, selon Ch. Morris, la pragmatique n'est rien d'autre que l'une des trois branches de la sémiotique).

Aussi faut-il spécifier que toute monographie de la philosophie du langage devrait tenir compte des métalangages spécifiques de maintes disciplines particulières, telles la poétique, la rhétorique ou la sociolinguistique.

Le second chapitre de la première partie emploie le modèle Peircien de la sémiose à l'analyse de la lexicologie et de la lexicographie et aboutit à des conclusions assez intéressantes.

Le chapitre final de la première partie de ce livre contient six micro-monographies de six personnalités roumaines, qui ont écrit sur la philosophie du langage, d'une manière plus on moins explicite. Il s'agit de T. Maiorescu (1840–1917), L. Şăineanu (1859–1934), M. Vulcănescu (1904–1952), L. Blaga (1895–1961), C. Noica (1909–1987) et E. Coşeriu (1921–2002). Les ouvrages de ces auteurs-là sont considérés importants pour le développement des sciences du langage. Il s'agit de contributions situées à la frontiere (imaginaire) qui sépare la linguistique générale et la philosophie du langage (en tant que branche de la philosophie de la culture).

Ce troisième chapitre est le plus long du livre. Son caractère hétérogène ne peut pas être nié. On pourrait quand même en dériver quelques traits généraux qui caractérisent les auteurs roumains qui se sont plongés sur la philosophie du langage. Les voici en bref:

1) A notre avis, E. Coşeriu est, de loin, le seul philosophe du langage (au sens propre du terme). Aucun des cinq autres auteurs dont les contributions ont été brièvement passées en revue ici ne pourrait pas être considéré comme tel (sans beaucoup de précautions et d'hésitations).

2) C'est justement pour cette raison que le chapitre s'intitule „Préocupations roumaines pour la philosophie du langage" et non pas „Contributions roumaines à la philosophie du langage", quoiqu'un titre pareil ne soit pas totalement dépourvu de sens.

3) Le caractère hétérogène de ce chapitre s'explique par le fait que les six auteurs en question relèvent, dès le début, de sciences et disciplines différentes. Maiorescu était philologue et philosophe, Şăineanu et Coşeriu étaient linguistes, Vulcănescu, Blaga et Noica étaient philosophes.

Scanned with OKEN Scanner

4) Il faudrait également tenir compte de l'évolution de la science et de la culture (roumaines) pendant cet intervale de cent cinquante ans pris en considération.

Maiorescu écrivait au début de l'époque moderne de la culture roumaine; le plus souvent, son écriture a un caractère fondateur ou de consécration. Voilà pourquoi son nom ne pourrait jamais être absent dans un ouvrage comme le nôtre, bien que Maiorescu fût, tout d'abord, un critique littéraire et une personalité culturelle et seulement ensuite un philosophe. Mais il faut savoir s'élever en-dessus des classifications étroites.

Vers l'année 1900, la linguistique roumaine prouve avoir atteint sa maturité, grâce aux ouvrages de L. Şăineanu. Cette assertion est basée non seulement sur la prise en compte de ses ouvrages analytiques, mais aussi sur l'examen de ses dictionnaires.

M. Vulcănescu et L. Blaga sont censés illustrer deux moments essentiels de la culture roumaine de l'entre-deux-guerres, telle qu'elle fût manifestée, entre autres, dans le domaine de la philosophie.

Nous espérons avoir montré que l'œuvre (inachevée) de Vulcănescu mériterait une attention soutenue de la part des philosophes, tout comme de la part des linguistes.

L. Blaga, pour sa part, est un cas singulier. Ses écrits philosophiques refusent toute classification, tout encadrement dans un courrant quelconque. Ses textes théoriques ont un caractère cryptique. Qui plus est, des termes consacrés tels „métaphore", „symbole" etc. acquièrent, chez Blaga, des acceptions nouvelles. C'est la raison pour laquelle les textes de philosophie (du langage) signés par L. Blaga sont difficiles à analyser dans une perspective linguistique. D'ailleurs, ici même, l'espace qui lui est dédié est le plus restreint.

C. Noica est un cas singulier lui aussi. Jusqu'à un certain point, il continue les idées formulées par M. Vulcănescu. Son œuvre est systématique, cohérente. Par endroits les accents nationalistes sont visibles. Ses remarques linguistiques ne sont pas toujours fondées du point de vue scientifique.

E. Coşeriu est un linguiste de valeur mondiale. D'ailleurs, il a passé très peu de temps en Roumaine. Beaucoup de ses ouvrages ont été analysés à fonds depuis longtemps. Pour cette raison, on a choisi de s'occuper ici de certains de ses textes qui sont beaucoup moins connus. Il s'agit de la transcription de certaines conférences données par Coşeriu vers la fin de sa vie, qui reprennent la plupart des idées que le savant avait développées dans ses ouvrages précedents.

5) Il était de toute impossibilité qu'un chapitre dédié aux préocupations roumaines pour la philosophie du langage manquît de ce livre. Cependant, on a essayé que ce chapitre respecte les coordonnées principales de ce volume, en sorte que sa cohérence ne soit pas atteinte.

Les analyses entreprises ici ont oscilé entre la perspective sémiotique (d'orientation peircienne et/ou glossématique) et l'étude des mentalités.

Aussi, les sections de ce chapitre sont-elles non seulement des „micro-monographies"; certaines remarques insérées ici constituent à la fois un fondement théorique pour les chapitres suivants.

La seconde partie du livre est intitulée „Entre la théorie et l'exemple: les mentalités et le lexique en diachronie et en synchronie".

Scanned with OKEN Scanner

Son premier chapitre (le quatrième du livre) examine le statut, dans l'usage actuel du roumain, de toute une série d'emprunts du néo-grec et du turc attestés dès le XVIIIe siècle. De la sorte, on met en évidence l'influence des facteurs socio-culturels en diachronie tout en faisant ressortir la dimension *ludique* du langage (en tant que sociolecte on en tant qu'idiolecte) et le rôle qu'elle joue dans la reccupération de certains mots disparus (ou en train de disparaître) ou de maints sens perdus.

Aussi il faut se souvenir de la remarque d'E. Coşeriu (1994) que „toute langue (littéraire) est à la fois *historique* et *momentannée*, en sorte que la synchronie et la diachronie sont présentes à toutes les étapes de l'évolution de la langue".

Evidemment, l'inventaire des mots pris en considération ici est loin d'être exhaustif. On est intéressée surtout au statut de ces emprunts anciens dans le roumain *contemporain* et aux implications d'un pareil phénomène pour la philosophie du langage.

Cet aspect est d'autant plus interessant à examiner qu'il s'agit d'un phénomène linguistique *marginal*, non seulement à l'époque où les termes en question ont pénétré en roumain, mais aussi en contemporanéité. Toutefois, les traces que ces termes ont laissé dans le langage sont indubitales et tout à fait intéressantes pour la théorie des mentalités.

Parmi les conclusions de ce chapitre:

1) La frontière entre le régistre sérieux et le régistre ironique du langage est assez labile et relève plutôt de l'idiolecte.
2) Non seulement les termes familiers et populaires, mais aussi les archaïsmes et les régionalismes sont susceptibles d'apparaître en contextes (auto)ironiques.
3) La compétence culturelle (litteraire surtout) des locuteurs est en étroite dépendance de la richesse/pauvreté du vocabulaire, à savoir de leur compétence linguistique.
4) Le degré d'évolution des mentalités des locuteurs est loin d'être négligeable de ce point de vue.
5) La littérature est capable d'influencer l'évolution des mots, car un texte littéraire peut imposer une certaine connotation d'une manière quasi-definitive.

Le chapitre suivant est intitulé „Mémoirs, lexique et mentalités". L'une des prémisses dont on part c'est que la lexicologie et la lexicographie peuvent souvent nous fournir des renseignements sur l'évolution des mentalités. Celles-ci sont mises en évidence par l'étude attentive des idiostyles et des idiolectes.

Une autre prémisse de ce même chapitre vise le fait que, pendant la période communiste, certains sens des mots n'étaient pas enregistrés par les dictionnaires (à cause de la censure et de l'autocensure). Selon la remarque de J.-Fr. Lyotard (1984), la Terreur se propose de figer, une fois pour toutes, le sens des mots.

Afin d'illustrer ce phénomène, on a étudié les mémoires qui se réfèrent à la période du communisme, voire des textes censés pour expliquer certains sens des mots et certains aspects de la vie (publique et privée) de cette époque. De la sorte, le métalangage des mémoires remplissait le rôle qu'auraient dû jouer non seulement les dictionnaires, mais aussi les études de sociologie, d'histoire et de psychologie.

La recherche entreprise dans ce chapitre s'est proposée de démontrer la liaison étroite entre la sémiotique, la philosophie du langage et les mentaliés, telle qu'elle se manifeste dans les mémoires dédiées à l'époque communiste.

Scanned with OKEN Scanner

Le sixième chapitre du livre (et le dernier de la seconde partie) s'occupe des „Mentalités (post)communistes reflétées dans le lexique". Dans ce but, y sont analysés les sens de plusieurs verbes roumains „donner, vendre; prendre, acheter", tels qu'ils sont définis dans maints dictionnaires (contemporains).

Il est évident que les études de philosophie du langage ne peuvent pas changer les mentalités. Néanmoins, elles peuvent servir de base pour l'analyse des relations complexes entre le langage et les mentalités. A leur tour, ces analyses devraient se matérialiser dans une série de textes explicatifs à rôle normatif.

Dans ce but, il faut préciser que l'emploi inadéquat d'un mot à la place d'un autre est une *coutûme* dans l'acception peircienne du terme, c'est à dire un *interprétant final*, notamment un *signe dégénéré*.

La dernière partie du livre s'intitule „La philosophie du langage, la philosophie de l'histoire, la philosophie de la culture". Dans son seul chapitre (le dernier du livre), on étudie dans cette perspective les codes des belles manières parus en Roumanie environ 1900. Ceux-ci sont considérés un type spécial de discours didactique, puisqu'ils ont contribué à construire l'identité *urbaine* d'une partie considérable des roumains, au moment même où le pays était en pleine voie de modernisation et d'occidentalisation. Aussi, les codes de belles manières sont une expression des changements des styles de vie, mais aussi des changements au niveau de la langue et de la culture en général.

Ainsi, les codes de belles manières s'avèrent être un *système cognitif* par excellence. Leur but avoué est de représenter le monde; ces représentations se veulent de plus en plus perfectionnées, à la suite des (auto)évaluations successives du monde projeté par le discours. Dans ce cas-ci, la distance entre la *compétence* et la *performance* (linguistiques et comportamentales, au sens le plus large du terme) tend vers zéro. Par leur nature même, les codes de belles manières sont le résultat de la mise en texte d'un type particulier de discours situé à mi-chemin entre la *sincérité* et la *dissimulation*. Ces deux dernières catégories sémiotiques doivent être prises en considération à plus forte raison qu'à la fin du XIXe siècle toute une série de faits discursifs et comportamentaux cessent d'être l'apanage des élites et tendent à devenir des éléments de la culture de masse.

Les brèves „Considérations finales" relèvent, entre autres, que l'un des buts principaux de ce livre a été celui de suivre les rapports complexes entre les *universaux* et le spécifique national en linguistique et en philosophie du langage au XIXe et au XXe siècles.

Scanned with OKEN Scanner

Zoltán Rostás (2002). *Chipurile oraşului. Istorii de viaţă în Bucureşti. Secolul XX.* Iaşi: Polirom.

Octavian SILVESTRU (1947). Începuturile tramvaiului electric în Bucureşti. În: *Bucureşti. Materiale de istorie şi muzeografie*, 12. Bucureşti: Muzeul de istorie şi artă al municipiului Bucureşti: 144–155.

Tzvetan TODOROV (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre.* Paris: Seuil.

Tzvetan TODOROV (1989). *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine.* Paris: Seuil.

Mirela ŢĂRNĂ (1997). Alimentarea cu apă potabilă şi amenajarea sistemului de canalizare în Bucureşti (1870–1900). În: *Bucureşti. Materiale de istorie şi muzeografie*. 12. Bucureşti: Muzeul de istorie şi artă al municipiului Bucureşti: 112–122.

Nicolae VATAMANU (1975). *Odinioară, în Bucureşti.* Bucureşti: Eminescu.

Michel VOVELLE (1982). *Idéologies et mentalités*. Paris: Gallimard.

Al. ZUB (1994). *În orizontul istoriei.* Iaşi: Institutul European.

*** (2000). Arhitectură bucureşteană. *Secolul 19 şi 20*. Bucureşti: Simetria.

III. Lista operelor literare citate

Vasile ALEXANDRI ([1852] 1974). *Chiriţa în provinţie*. În: *Comedii.* Bucureşti: Editura Tineretului: 21-98.

Silviu ANGELESCU (1987, 1998). *Calpuzanii.* Bucureşti: Cartea Românească. Ediţia a doua. Bucureşti: Humanitas.

Ion Luca CARAGIALE ([1878] 1971). *O noapte furtunoasă*. În: *O scrisoare pierdută.* Bucureşti: Minerva: 5-60.

Ion Luca CARAGIALE ([1880] 1971). *Conu Leonida faţă cu reacţiunea*. În: *O scrisoare pierdută*. Bucureşti: Minerva: 61-70.

Ion Luca CARAGIALE ([1884] 1971). *O scrisoare pierdută*. În: *O scrisoare pierdută.* Bucureşti: Minerva.

Ion Luca CARAGIALE ([1900] 1972). *Momente şi schiţe.* Bucureşti: Minerva.

G. CĂLINESCU (1938). *Enigma Otiliei*. Bucureşti: Naţionala Ciornei.

Mircea CĂRTĂRESCU (1990). *Levantul.* Bucureşti: Cartea Românească.

Paul GEORGESCU (1982). *Solstiţiu tulburat.* Bucureşti: Eminescu.

IV. Lista volumelor de memorii citate

Max BĂNUŞ (1991). *Cei care m-au ucis*. Bucureşti : Tinerama

Geo BOGZA (1996). *Eu sînt ţinta. Dialog cu Diana Turconi.* Bucureşti: DU Style

Dan M. Brătianu (1996). *Martor dintr-o ţară încătuşată.* Bucureşti: Fundaţia Academia Civică

Scanned with OKEN Scanner

Paul CORTEZ (1987). *Înainte de a uita. Engrame memoriale*. București: Eminescu
Ion Gavrilă-Ogoranu (1993, 1995). *Brazii se frîng, dar nu se îndoiesc*. I; II. Timişoara: Marineasa.
Paul GOMA ([1978] 1990). *Gherla*. București: Humanitas
Ion IOANID (1996). *Închisoarea noastră cea de toate zilele*. IV. București: Albatros
Ion JUVARA (1996). *Aşa a fost*. București: DU Style
Ion MANOLESCU. (1996). *Literatura memorialistică*. București: Humanitas.
Florin MUGUR (1982). *Vîrstele raţiunii. Convorbiri cu Paul Geogescu*. București: Cartea Românească.
Miron Radu PARASCHIVESCU (1994). *Jurnalul unui cobai*. Cluj: Dacia
Ion D. SÎRBU ([1991-1993] 1996). *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal*. I-II. Craiova. Scrisul Românesc. *Apud* Ion Manolescu, *op. cit.*

V. Lista de coduri ale manierelor elegante citate în acest volum

Cleopatra J. ARCA (1887). *Cartea bunei cuviințe*. București.
I. BERN KRIER (1899). *Bunacuviință*. Suceava.
E. BOSIANU (1898). *Codul manierelor lumei culte pentru buna creştere şi educaţia copiilor şi adolescenţilor. Buchetul florilor civilizaţiei europene, culese din operele a diferiţi autori francezi şi români şi din propria experienţă a autorului E. Bosianu, fost director la Ministerul de Finanţe*. București: Tipografia Gutenberg.
Nicu FILIPESCU-DUBĂU (1884). *Codul uzanţelor bunei societăţi sau arta de a se purta plăcut în societate*. Iaşi: f.e.
Maria Florea LIVESCU (1916). *Nu se cuvine! Reguli practice de bunăcuviinţă între oameni. Adaptare după englezescul „don't"*. București, f.e.
Anton PANN (1834). *Hristoitie sau Şcoala moralului*. Turnu Severin: f.e.
J. SION (1896). *Politeţea. Scrisori către un tînăr institutor şi consilii către tinerii oficeri ieşiţi din şcoala de oficeri*. București: f.e.
Adolphe STEINBERG (1894). *Adevăratul cod al manierelor elegante pentru junii de orice condiţiune*. București: f.e.
Antoaneta TĂNĂSESCU (2002). *Unde sînt manierele de altădată?* București: Gramar.
*** (1869). *Codul conversaţiunei polite sau arta d'a ieşi în lume, cuprinzînd legile, regulamentele, usurile şi aplicaţiunea langagiului elegant şi polit. Operă prelucrată după codurile francese pentru usul junimei de ambe sexe care doresce a sci să se presinte în societate într-un mod avantagios*. București: f.e.
*** (1870) *Codul manierelor elegante, politeţe, convenienţe, civilitate, coprinzînd legile, regulamentele, uzurile şi exigenţele societăţii cultivate. Operă lucrată după diferiţi autori francezi pentru uzul junimei române de ambe sexe*. București: Tipografia Laboratorilor Români.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

CLUBUL DE CARTE
INSTITUTUL EUROPEAN

Stimate Cititor,

Institutul European Iaşi vine în sprijinul dumneavoastră ajutîndu-vă să economisiţi timp şi bani.

Titlurile dorite – unele căutate îndelung prin librării – pot fi comandate acum direct de la *Editură*!

Consultaţi oferta! Completaţi apoi talonul de comandă (carte poştală) din subsolul paginii. Nu uitaţi să înscrieţi, cu atenţie, titlul şi numărul de exemplare solicitate.

Plata se va face ramburs (la primirea coletului poştal), taxele poştale fiind suportate de editură.

Şi pentru că dumneavoastră apreciaţi cărţile noastre, meritaţi din plin să faceţi parte din **Clubul de carte Institutul European**, beneficiind totodată de reduceri semnificative de preţ.

Astfel:

- pentru 2 cărţi comandate reducerea este de 10 %;
- pentru 3 cărţi comandate reducerea este de 15 %;
- pentru 4 cărţi comandate reducerea este de 20 %;
- pentru 5 cărţi comandate reducerea este de 25 %;
- peste 10 cărţi comandate reducerea devine 30 %.

Colecţia **UNIVERSITARIA**

- *Agresivitatea în şcoală*, Laurenţiu Şoitu, Cornel Hăvîrneanu, 240 pag.
- *Călătorie în marea burghezie*, Michel Pinçon şi Monique Pinçon-Charlot, 192 pag.
- *Cercetarea calitativă a socialului*, Mircea Agabrian, 232 pag.
- *Comunicarea*, Denis McQuail, 272 pag.
- *Construcţia simbolică a cîmpului electoral*, Ioan Drăgan *et al.*, 496 pag.
- *Curs de logică*, Ion Petrovici, 260 pag.
- *Crestomaţie de istorie universală*, vol.1, Vasile Cristian, Lăcrămioara Iordăchescu, Mirela Popescu, 208 pag.
- *Pedagogie postmodernă*, Emil Stan, 162 pag.
- *Pedagogie constructivistă*, Horst Siebert, 228 pag.
- *Pedagogia comunicării*, Laurenţiu Şoitu, 280 pag.
- *Politica şi presa*, Gheorghe Schwartz, 304 pag.
- *Relaţii publice şi publicitate*, Flaviu Călin Rus, 236 pag.
- *Romantismul german şi englez*, Mihai Stroe, 640 pag.
- *Româna de bază* – vol. 1(manual de învăţarea a limbii române pt. studenţii străini), Mircea Fotea şi Ana Dorobăţ, 264 pag.
- *Româna de bază* – vol. 2, Mircea Fotea şi Ana Dorobăţ, 304 pag.

Numele .....

Cod numeric personal .....

Strada .....

Bl. ..... Sc. ..... Et. ..... Ap. .....

Judeţ (sector) ..... Cod .....

Localitatea ..... Tel .....

CARTE POŞTALĂ

Nu timbraţi

Destinatar

EDITURA

Institutul European

C.P. 161, Cod 700198, IAŞI

Depuneţi cartea poştală, completată, în cea mai apropiată cutie poştală!

- *Să înțelegem jurnalismul*, John Wilson, 330 pag.
- *Semiotică, societate, cultură*, Daniela Rovența-Frumușani, 312 pag.
- *Sociologia dezvoltării comunitare*, Ion I. Ionescu, 320 pag.
- *Sociologie generală*, Mircea Agabrian, 340 pag.
- *Sociologia educației*, Dumitru Popovici, 292 pag.
- *Spațiul public și educația la vechii greci*, Emil Stan, 152 pag.
- *Strategiile resurselor umane*, Bernard Gazier, 132 pag.
- *Teoria literară*, Dumitru Tiutiuca, 400 pag.
- *Teoria și practica semnului*, Ioan S. Cârâc, 596 pag.
- *Tipologia presei românești*, Marian Petcu, 300 pag.
- *Tratat de gramatică a limbii române. Morfologia*, Corneliu Dimitriu, 854 pag.
- *Tratat de gramatică a limbii române. Sintaxa*, Corneliu Dimitriu, 752 pag.
- *Curs de știință politică*, Gianfranco Pasquino, 368 pag.
- *Despre democrație*, Robert A. Dahl, 208 pag.
- *Discursul puterii*, Constantin Sălăvăstru, 360 pag.
- *Drept civil. Obligații*, Maria Gaiță, 448 pag.
- *Electoratul din România în anii democrației parlamentare (1919-1937)*, Sorin Radu, 356 pag.
- *Etudes de droits constitutionnel*, Genoveva Vrabie, 360 pag.
- *Învățarea autodirijată și consilierea pentru învățare*, Horst Siebert, 272 pag.
- *Introducere în știința comunicării și a relațiilor publice*, Flaviu Călin Rus, 104 pag.
- *Istoria filosofiei moderne. I Renașterea*, Titus Raveica, 404 pag.
- *Les connecteurs en français et en roumain*, Doina Paula Spiță, 310 pag.
- *Managementul resurselor umane*, Ana Constantin și Ticu Constantin, 248 pag.
- *Manual de etnografie*, Marcel Mauss, 268 pag.
- *Marile migrații din estul și sud-estul Europei*, Victor Spinei, 516 pag.
- *Mass media, astăzi*, Dorin Popa, 248 pag.
- *Metodele în sociologie*, Henri Peretz, 152 pag.
- *Monetarismul în teoria și politica economică*, Tiberiu Brăilean, 304 pag.
- *Noțiunea de cultură în științele sociale*, Denys Cuche, 184 pag.
- *O istorie a doctrinelor economice*, Tiberiu Brăilean, 228 pag.

TITLUL	Nr. Ex.
1	.....
2.	.....
3.	.....
4.	.....
5.	.....
6.	.....
7.	.....

Scanned with OKEN Scanner

UNIVERSITARIA

Lucrarea studiază o serie de probleme de bază ale lingvisticii generale, ale filosofiei limbajului şi ale modalităţilor lingvistice de expresie şi de analiză a mentalităţilor, dintr-o perspectivă predominant semiotică. Generic, ea se situează între un tratat (de filosofie a limbajului, semiotică, mentalităţi) şi un manual. Tendinţa spre acest din urmă statut este dată de explicaţiile care apar în special atunci cînd este descris modelul semiotic al lui Ch. S. Peirce (insuficient cunoscut, mai ales cititorilor români) şi de citatele cu care sînt ilustrate consideraţiile teoretice. Faptul de a privi relaţional disciplinele amintite, precum şi tendinţa cercetării de a ajunge astfel la studiul extrem de actual al mentalităţilor este un demers inedit, nu numai în lingvistica românească. Lucrarea se adresează specialiştilor în lingvistica generală, filosofia limbajului, semiotică şi mentalităţi. Caracterul inter- şi transdisciplinar al cercetării o face însă accesibilă unui public larg de oameni de ştiinţă şi cultură.

Din cuprins:

• Filosofia limbajului şi semiotica. Prolegomena • Semiotica lui Charles Sanders Peirce şi filosofia limbajului • Preocupări româneşti de filosofie a limbajului • Sincronic şi diacronic în evoluţia lexicosemantică. O perspectivă de filosofie a limbajului • Memorii, lexic şi mentalităţi • Mentalităţi (post)comuniste reflectate în lexic • Codurile manierelor elegante de la 1900: un tip special de discurs didactic

INSTITUTUL EUROPEAN

ISBN: 973-611-353-1

Pe copertă: Edward Collier, *Still Life* (1699)

www.euroinst.ro

Scanned with OKEN Scanner